The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

भाग १

---:o:---

गीतेचें बहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांशी तुलना

हा ग्रंथ

बाल गंगाधर टिळक.

यांनी रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

The Hindu Philosophy of Life, Ethics and Religion.

ॐ तत्सत् ।

रहस्य-विवेचन

अर्थात्

गीतेचे कर्मयोगपर निरूपण

——:o:——

गीतेचें वहिरंगपरीक्षण, पौर्वात्य व पाश्चिमात्य मतांची तुलना

हा ग्रंथ

बाळ गंगाधर टिळक.

यांनीं रचिला.

तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन् कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥

गीता. ३. १९.

पुणें.

-रा. रा. **रामचंद्र व श्रीधर बळवंत टिळक** ५६८ नारायणपेठ
गायकवाड वाडा, पुणें शहर.

मुद्रकः—रा. रा. **के. पी. राव,** " धी न्यू आर्ट प्रेस " ८७–८९,
कावसजी पटेल स्ट्रीट, कोट, मुंबई.

॥ अथ समर्पणम् ॥

श्रीगीतार्थः क्व गंभीरः व्याख्यातः कविभिः पुरा ।
आचार्यैर्यश्च बहुधा क्व मेऽल्पविषया मतिः ॥
तथापि चापलादस्मि वक्तुं तं पुनरुद्यतः ।
शास्त्रार्थान् संमुखीकृत्य प्रत्नान् नव्यैः सहोचितैः ॥
तमार्याः श्रोतुमर्हन्ति कार्याकार्य-दिदृक्षवः ।
एवं विज्ञाप्य सुजनान् कालिदासाक्षरैः प्रियैः ॥
बालो गांगाधरिश्चाऽहं तिलकान्वयजो द्विजः ।
महाराष्ट्रे पुण्यपुरे वसन् शांडिल्यगोत्रभृत् ॥
शाके मुन्यग्नि वसुभू-संमिते शालिवाहने ।
अनुसृत्य सतां मार्गं स्मरंश्चापि वचो † हरेः ॥
समर्पये ग्रंथमिमं श्रीशाय जनतात्मने ।
अनेन प्रीयतां देवो भगवान् पुरुषः परः ॥

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यासि कौंतेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥

प्रस्तावना.

संतांचीं उच्छिष्टें बोलतों उत्तरे ।
काय म्यां पामरें जाणावें हें ॥

तुकाराम.

श्रीमद्भगवद्गीतेवर अनेक संस्कृत भाष्यें, टीका किंवा प्राकृत भाषांतरें अगर विस्तृत सर्वमान्य निरूपणें असतां, हा ग्रंथ प्रसिद्ध करण्याचें कारण काय हें जरी ग्रंथारंभींच सांगितलें आहे, तरी ग्रंथांमधील प्रतिपाद्य विषयाच्या विवेचनांत सांगतां न येणाऱ्या कांहीं गोष्टींचा खुलासा करण्यास प्रस्तावनेखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. पैकीं पहिली गोष्ट स्वतः ग्रंथकारासंबंधीं होय. भगवद्गीतेचा व आमचा प्रथम परिचय होऊन आज सुमारें त्रेचाळीस वर्षे झालीं. इसवी सन १८७२ सालीं वडील शेवटच्या दुखण्यानें आजारी असतां भगवद्गीतेवरील भाषा-विवृति नांवाची प्राकृत टीका त्यांस वाचून दाखविण्याचें काम आमचेकडे आलें होतें. तेव्हां म्हणजे आमच्या वयाच्या सोळाव्या वर्षी गीतेचा भावार्थ पूर्णपणें लक्षांत येणें शक्य नव्हतें. तथापि लहान वयांत मनावर घडणारे संस्कार टिकाऊ असल्यामुळें भगवद्गीतेबद्दल तेव्हां उत्पन्न झालेली आवड कायम राहून संस्कृताचा व इंग्रजीचा पुढें अधिक अभ्यास झाल्यावर गीतेवरील संस्कृत भाष्यें व दुसऱ्या टीका आणि इंग्रजींत व मराठींत अनेक पंडितांनी केलेलीं विवेचनेंहि वेळोवेळीं वाचण्यांत आलीं. परंतु स्वकीयांबरोबर युद्ध करणें हें मोठें कुकर्म म्हणून खिन्न झालेल्या अर्जुनास त्याच युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी सांगितलेल्या गीतेंत ब्रह्मज्ञानानें किंवा भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा याचें, म्हणजे नुस्त्या मोक्षमार्गाचें, विवेचन कशाला, ही शंका मनांत येऊन तीच उत्तरोत्तर बळावत चालली. कारण, गीते-वरील कोणत्याहि टीकेंत त्याचें योग्य उत्तर आढळून येईना. आमच्याप्रमाणें दुसऱ्यांना हीच शंका आली असेल, नाहीं असें नाहीं. पण टीकांतच गुंतून राहिलें म्हणजे, टीकाकारांनीं दिलेलें उत्तर समाधानकारक न वाटलें तरी त्याखेरीज दुसरें उत्तर सुचत नाहींसें होतें. म्हणून सर्व टीका व भाष्यें बाजूला ठेवून नुस्त्या गीतेचींच स्वतंत्र विचारपूर्वक आम्हीं अनेक पारायणें केलीं. तेव्हां टीकाकारांच्या छापेंतून सुटका होऊन मूळ गीता निवृत्तिपर नसून कर्मयोगपर आहे, किंबहुना गीतेंत 'योग' हा एकेरी शब्दच 'कर्मयोग' या अर्थी योजिलेला आहे; असा बोध झाला; व महाभारत, वेदान्तसूत्रें, उपनिषदें आणि वेदान्तशास्त्रावरील इतर संस्कृत व इंग्रजी ग्रंथांच्या अध्ययनानेंहि तेंच मत दृढ होत जाऊन, तें लोकांत प्रसिद्ध

केल्यानें या विषयाचा अधिक ऊहापोह होईल व खरें काय याचा निर्णय करण्याला सोयीचें पडेल, अशा बुद्धीनें या विषयावर चारपांच ठिकाणीं निरनिराळ्या वेळीं जाहीर व्याख्यानें दिली. यांपैकीं एक व्याख्यान नागपुरास सन १९०२ सालच्या जानेवारींत व दुसरें जगद्गुरु श्रीशंकराचार्य मठ करवीर व संकेश्वर यांच्यासमोर त्यांच्याच आज्ञेवरून संकेश्वरमठांत सन १९०४ सालच्या आगस्ट महिन्यांत झालेलें असून, नागपूर येथें दिलेल्या व्याख्यानाचा गोषवाराहि तेव्हां वर्तमानपत्रांतून प्रसिद्ध झालेला आहे. याशिवाय याच हेतूनें सवडीप्रमाणें कांहीं विद्वान मित्रांबरोबर खासगी रीतीनें वेळोवेळीं वादविवादहि केला. या मित्रांपैकींच कै० श्रीपतिबुवा भिंगारकर हे एक होते. यांच्या सहवासानें भागवत संप्रदायांतील कांहीं प्राकृत ग्रंथ पहाण्यांत येऊन, गीतारहस्यांत वर्णिलेल्या कांहीं थोड्या गोष्टी बुवांच्या व आमच्या वादविवादांतच प्रथम निश्चित झालेल्या आहेत. बुवा हा ग्रंथ पहाण्यास राहिले नाहींत ही मोठ्या दुःखाची गोष्ट आहे. असो; अशा तऱ्हेनें गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय प्रवृत्तिपर आहे हें मत कायम होऊन, व तें लिहून काढण्याचें ठरूनहि, बरींच वर्षें झालीं. पण हल्लीं उपलब्ध होणारीं भाष्यें, टीका किंवा भाषान्तरें यांत न स्वीकारिलेलें हें गीतातात्पर्य, नुस्तें म्हणजे पूर्वीच्या टीकाकारांनीं ठरविलेलें तात्पर्य आम्हांस कां ग्राह्य नाहीं याची कारणें न दाखवितां, पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध केल्यास पुष्कळ गैरसमज होण्याचा संभव होता; आणि सर्व टीकाकारांच्या मतांचा संग्रह करून त्यांतील अपुरेपणा सकारण दाखविण्याचें, आणि गीताधर्माची इतर धर्मांशीं किंवा तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करण्याचें, काम बऱ्याच प्रयासाचें असल्यामुळें, तेंहि थोडक्या कालांत नीट उरकण्यासारखें नव्हतें. म्हणून आम्ही गीतेवर एक नवीन ग्रंथ लवकरच प्रसिद्ध करणार आहों, असें आमचे मित्र रा. रा. दाजीसाहेब खरे व दादासाहेब खापर्डे यांनीं थोड्या घाईनें आगाऊच जरी जाहीर केलें होतें, तरी आपली सामग्री अद्याप पुरी नाहीं असें वाटून ग्रंथ लिहिण्याचें काम दिरंगाईवर पडत चाललें; आणि पुढें सन १९०८ सालीं शिक्षा होऊन ब्रह्मदेशांत मन्दले शहरीं जेव्हां आमची रवानगी करण्यांत आली, तेव्हां तर हा ग्रंथ लिहिण्याचा संभव बहुतेक खुंटल्यासारखाच झाला होता. परंतु ग्रंथ लिहिण्यास अवश्य लागणारीं पुस्तकादि साधनें पुण्याहून तेथें नेण्याची परवानगी कांहीं कालानें सरकारच्या मेहेरबानीनें मिळाल्यानंतर सन १९१०–११च्या हिंवाळ्यांत (शके १८३२, कार्तिक शुद्ध १ ते फाल्गुन वद्य ३० च्या दरम्यान) या ग्रंथाचा खर्डा मन्दलेच्या तुरुंगांत प्रथम लिहून काढिला; आणि पुढें वेळोवेळीं सुचत गेल्याप्रमाणें त्यांत सुधारणा केली, व तेव्हां सर्व पुस्तकें जवळ नसल्यामुळें कित्येक स्थळीं जो अपुरेपणा राहिला होता तो तेथून सुटका झाल्यावर पुरा करून घेतला. तथापि अद्यापहि हा ग्रंथ सर्वांशीं

पूर्ण झाला असें म्हणतां नाही. कारण मोक्ष व नीतिधर्म याचीं तत्त्वें गहन असून त्यांसंबंधानें अनेक प्राचीन व अर्वाचीन पंडितांनी इतकें विस्तृत विवेचन केलें आहे की, फाजील संचार जाऊं न देतां त्यांतील कोणत्या गोष्टी या लहानशा ग्रंथांत घ्याव्या याचा योग्य निर्णय करणें पुष्कळदां कठिण पडतें. पण महाराष्ट्र-कविवर्य मोरोपंत यांनीं वर्णिल्याप्रमाणें—

कृतान्तकटकाऽमल ध्वज-जरा दिसों लागली ।
पुरःसर-गदांसवें झगडतां तनू भागली ॥

अशी आमचीहि सध्यां स्थिति झाली असून संसारांतील सहचारीहि पुढें निघून गेले. यासाठीं आपल्याला उपलब्ध झालेली माहिती, व सुचत आलेले विचार आपण लोकांस कळवावे, कोणी तरी 'समानधर्मा' सध्यां अगर पुढें निघून ते पुरे करील, अशा समजुतीनें हा ग्रंथ आतां प्रसिद्ध केला आहे.

सांसारिक कर्में गौण किंवा त्याज्य ठरवून ब्रह्मज्ञान, भक्ति, वगैरे नुसत्या निवृत्तिपर मोक्षमार्गाचेंच गीतेंत निरूपण केलेलें आहे, हें मत जरी आम्हांस मान्य नाहीं, तरी मोक्षप्राप्तीच्या मार्गाचें भगवद्गीतेंत मुदलीच विवेचन नाही, असेंहि आमचें म्हणणें नाहीं, हें आरंभींच सांगणें जरूर आहे. किंबहुना प्रत्येक मनुष्यानें शुद्ध परमेश्वरस्वरूपाचें ज्ञान संपादन करून तद्द्वारा आपली बुद्धि होईल तितकी निर्मल व पवित्र करणें, हें गीताशास्त्राप्रमाणें त्याचें जगांतलि पहिलें कर्तव्य होय असें आम्हींहि या ग्रंथांत स्पष्ट दाखविलें आहे. परंतु हा गीतेंतील मुख्य मुद्दा नव्हे. युद्ध करणें हा क्षत्रियाचा धर्म असला तरी उलटपक्षीं कुलक्षयादि घोर पातकें घडून जें युद्ध मोक्षप्राप्तिरूप आत्मकल्याणाचा नाश करणार तें करावें का करूं नये, अशा कर्तव्यमोहांत युद्धारंभीं अर्जुन पडला होता. म्हणून तो मोह घालविण्यासाठीं शुद्ध वेदान्तशास्त्राधारें कर्माकर्माचें व त्याबरोबरच मोक्षोपायाचेंहि पूर्ण विवेचन करून, आणि कर्में कधींच सुटत नाहींत व सोडूंहि नयेत असें ठरवून, ज्या युक्तीनें कर्में केलीं म्हणजे कोणतेंच पाप न लागतां अखेर त्यानेंच मोक्षहि मिळतो, त्या युक्तीचें म्हणजे ज्ञानमूलक व भक्तिप्रधान कर्मयोगाचेंच गीतेंत प्रतिपादन आहे, असा आमचा अभिप्राय आहे. कर्माकर्माच्या किंवा धर्माधर्माच्या या विवेचनासच आधुनिक केवळ आधिभौतिक पंडित नीतिशास्त्र असें म्हणतात. हें विवेचन गीतेंत कोणत्या प्रकारें केलें आहे हें सामान्य पद्धतीप्रमाणें गीतेवर श्लोकानुक्रमानें टीका करून दाखवितां आलें नसतें असें नाहीं. पण वेदान्त, मीमांसा, सांख्य, कर्मविपाक किंवा भक्ति, वगैरे शास्त्रांतील ज्या अनेक वादांच्या व प्रमेयांच्या आधारें कर्मयोगाचें गीतेंत प्रतिपादन केलेलें आहे, व ज्याचा उल्लेख कधीं कधीं फारच संक्षिप्तरीत्या केलेला असतो, त्या शास्त्रीय सिद्धान्तांची अगाऊ माहिती असल्याखेरीज

गीतेंतील विवेचनाचें पूर्ण मर्म सहसा लक्षांत भरत नाहीं. यासाठीं गीतेंत जे जे विषय किंवा सिद्धान्त आले आहेत त्यांचे शास्त्रीयरीत्या प्रकरणशः विभाग पाडून, त्यांतील प्रमुख प्रमुख युक्तिवादांसह गीतारहस्यांत त्याचें प्रथम थोडक्यांत निरूपण केलें आहे; व त्यांतच प्रस्तुत कालच्या चौकस पद्धतीप्रमाणें गीतेच्या प्रमुख सिद्धान्तांची इतर धर्मांतील व तत्त्वज्ञानांतील सिद्धान्तांशीं प्रसंगानुसार संक्षेपानें तुलना करून दाखविली आहे. या पुस्तकांत प्रथम दिलेला गीतारहस्य हा निबंध अशा रीतीनें कर्मयोगावर एक लहानसा पण स्वतंत्र ग्रंथच आहे असें म्हणतां येईल. पण कांहीं म्हटलें तरी अशा प्रकारच्या सामान्य निरूपणांत गीतेंतील सर्व श्लोकांचा व्यक्तिशः पूर्ण विचार करणें शक्य नव्हतें. म्हणून अखेर गीतेचें सर्व श्लोकशः भाषान्तर देऊन पूर्वापर संदर्भ लक्षांत येण्यास, किंवा पूर्वींच्या टीकाकारांनीं आपल्या संप्रदायसिद्धयर्थ गीतेंतील कांहीं श्लोकांची कशी ओढाताण केली आहे (गी.३.१७-१९; ६.३; व १८.२ पहा) हें स्पष्ट दाखविण्यास, अगर गीतारहस्यात सागितलेल्या सिद्धान्तांपैकीं गीतेंतील संवादात्मक पद्धतीप्रमाणें कोणकोणते सिद्धान्त गीतेंत कोठेंकोठें व कसे आले आहेत हें दाखविण्यास, टीकेच्या रूपानें भाषान्तरास जोडूनच जागोजाग मुबलक टीका दिल्या आहेत. या पद्धतीनें कांहीं मजकुराची द्विरुक्ति झाली आहे खरी; पण गीताग्रंथाच्या तात्पर्याबद्दल सामान्य वाचकांचा सध्यां जो गैरसमज झालेला आहे तो अन्य रीतीनें पूर्ण दूर होणें शक्य नाही, असें वाटल्यावरून गीतारहस्यविवेचन गीतेच्या भाषान्तरापासून निराळें काढिलें आहे; आणि त्यामुळें वेदान्त, मीमांसा, भक्ति वगैरे बाबतीत गीतेचे जे सिद्धान्त आहेत, ते भारत, सांख्यशास्त्र, वेदान्तसूत्रें, उपनिषदें, मीमांसा वगैरे मूल ग्रंथांतून कसे व कोठकोठें आले आहेत, हें पूर्वेतिहासासह साधार दाखविण्यास, किंवा संन्यास व कर्मयोग या दोन मार्गांत भेद काय हें स्पष्ट करून सांगण्यास, अगर गीतेची इतर धर्ममतांशीं व तत्त्वज्ञानांशीं तुलना करून व्यावहारिक कर्मदृष्टया गीतेचें महत्त्व काय याचें योग्य निरूपण करण्यास, चांगली सोय झाली आहे. गीतेवर अनेक प्रकारच्या टीका होऊन गीतार्थ अनेकांनी अनेक प्रकारें जर प्रतिपादिला नसता तर आमच्या ग्रंथांतील सिद्धान्तास आधारभूत असलेलीं मूळ संस्कृत वचनें ठिकठिकाणीं देण्याचें कांहीं कारण नव्हतें पण हल्लींचा काल तसा नसून आम्हीं सांगितलेला गीतार्थ किंवा सिद्धान्त बरोबर आहे की नाही, याबद्दल कित्येकांस शंका येण्याचा संभव आहे म्हणून आमच्या म्हणण्यास आधार काय याचा स्थलनिर्देश सर्वत्र केला असून, मुख्य मुख्य ठिकाणीं तर मूळ संस्कृत वचनेंच भाषान्तरासह दाखल केलीं आहेत. पैकीं बरींच वचनें वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः प्रमाणार्थ घेण्यांत येत असल्यामुळें वाचकांस त्यांची सहजगत्या माहिती होऊन

त्यांतील सिद्धान्त ध्यानांत ठेवण्यासहि त्यामुळें सोपें पडेल असा हीं संस्कृत वचनें देण्याचा दुसराहि पोटहेतु आहे. तथापि सर्वेच वाचक संस्कृत जाणणारे असण्याचा संभव नसल्यामुळें, एकंदर ग्रंथाची रचना अशी ठेविली आहे की, संस्कृत न जाण-णारा वाचक संस्कृत श्लोक सोडून देऊन ग्रंथ वाचूं लागल्यास त्याच्या वाचनांत अर्थाचा कोठेंहि खंड पडूं नये. यामुळें संस्कृत श्लोकाचें शब्दशः भाषांतर न देतां कित्येकदां त्यांतील सारांश देऊनच निर्वाह करून घ्यावा लागला आहे. परंतु मूळ श्लोक नेहमींच वर दिलेला असल्यामुळें या पद्धतीनें कोणताहि गैरसमज होण्याची भीति रहात नाहीं.

कोहिनूर हिऱ्याची अशी गोष्ट सांगतात कीं, तो हिंदुस्थानांतून विलायतेंत नेल्यावर तेथें त्याचें पुनः नवे पैलू पाडण्यांत आले; व त्यामुळें तो अधिक तेजस्वी दिसूं लागला. हिऱ्यास लागूं पडणारा हा न्याय सत्यरूपी रत्नासहि लागूं पडतो. गीतेंतील धर्म सत्य व अभय खरा; पण तो ज्या काली ज्या स्वरूपानें सागण्यात आला त्या देशकालादि परिस्थितींत पुष्कळ फरक पडल्यामुळें, कित्येकांच्या डोळ्यात त्याचें तेज आतां पूर्वीप्रमाणें भरत नाहींसें झालें आहे. कोणतें कर्म चांगलें व कोणतें वाईट हें ठरविण्यापूर्वी, कर्म करावें किंवा नाहीं हा सामान्य प्रश्नच ज्या काळीं महत्त्वाचा समजत असत, तेव्हा गीता सांगितलेली असल्यामुळें, त्यांतील बराच भाग आतां कित्येकांस अनवश्यक वाटतो; आणि त्यावरच आणखी निवृत्ति-मार्गीय टीकाकारांचें सारवण पडल्यामुळें गीतेंतील कर्मयोगाचें विवेचन सध्याचे काळीं पुष्कळांस दुर्बोध झालें आहे. शिवाय आधिभौतिक ज्ञानाची अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांत जी वाढ झाली आहे त्यामुळें अध्यात्मशास्त्राला धरून केलेलीं प्राचीन कर्मयोगाची विवेचनें हल्लींच्या कालास पूर्णपणें लागूं पडणें शक्य नाहीं, अशीहि कित्येक नव्या विद्वानांची समजूत झालेली असत्ये. हे समज खरे नव्हेत, असें दाखविण्यासाठी गीतारहस्यातील विवेचनांतच गीतेच्या सिद्धा-न्तांच्या जोडीचे पाश्चात्य पंडितांचे सिद्धान्त आम्हीं जागोजाग संक्षेपानें दिले आहेत. वास्तविक पाहिलें तर गीतेंतील धर्माधर्मविवेचनास या तुलनेनें अधिक बळकटी येत्ये असें नाहीं. तथापि अर्वाचीन कालीं झालेल्या आधिभौतिक शा-स्त्राच्या अश्रुतपूर्व वाढीनें ज्यांची दृष्टि दिपून गेली आहे, किंवा सध्यांच्या एकदेशी-य शिक्षणपद्धतीमुळें नीतिशास्त्राचा आधिभौतिक म्हणजे बाह्य दृष्टीनें विचार कर-ण्यास जे शिकले आहेत, त्यांस या तुलनेवरून एवढें स्पष्ट कळून येईल कीं, मोक्ष-धर्म व नीति हे दोन्ही विषय आधिभौतिक ज्ञानाच्या पलीकडचे असल्यामुळें प्राचीन काळीं आमच्या शास्त्रकारांनीं या बाबतींत जे सिद्धान्त केले आहेत त्यांच्या पुढें मानवी ज्ञानाची गति अद्याप गेलेली नाहीं, इतकेंच नव्हे तर पाश्चिमात्य

देशांतहि अध्यात्मदृष्ट्या या प्रश्नांचा ऊहापोह अद्याप चालू असून सदर आध्यात्मिक ग्रंथकारांचे विचार गीताशास्त्रांतील सिद्धान्तांहून फारसे भिन्न नाहीत. गीतारहस्याच्या निरनिराळ्या प्रकरणांतील तुलनात्मक विवेचनावरून ही गोष्ट स्पष्ट होईल. परंतु हा विषय अत्यंत व्यापक असल्यामुळें पाश्चात्य पंडितांच्या मतांचा जो सारांश ठिकठिकाणी आम्हीं दिला आहे, त्याबद्दल येथें एवढें सांगणें जरूर आहे कीं, गीतार्थ प्रतिपादन करणें हेंच आमचें मुख्य काम असल्यामुळें गीतेंतील सिद्धान्त प्रमाण धरून मग त्यांशी पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञाचें किंवा पंडितांचे सिद्धान्त कितपत जुळतात हें दाखविण्यापुरताच आम्ही पाश्चिमात्य मतांचा अनुवाद केलेला आहे, व तोहि अशा बेतानें केलेला आहे कीं, सामान्य मराठी वाचकांस त्यांतील मतलब लक्षांत येण्यास कठिण पडूं नये. अर्थात् दोहोंमधील बारीक भेद,—आणि हे पुष्कळच आहेत,—किंवा या सिद्धान्तांचें पूर्ण उपपादन व विस्तार ज्यास पहाणें असेल त्यानें मूळ पाश्चात्य ग्रंथच पाहिले पाहिजेत, हें निर्विवाद आहे. कर्माकर्मविवेक किंवा नीतिशास्त्र यावर पहिला पद्धतशीर ग्रंथ आरिस्टाटल नांवाच्या ग्रीक तत्त्वज्ञानें लिहिला, असें पाश्चिमात्य विद्वानांचें म्हणणें आहे. पण आमच्या मतें आरिस्टाटलच्याहि पूर्वी त्याच्यापेक्षां अधिक व्यापक व तात्त्विकदृष्ट्या या प्रश्नांचा विचार महाभारतांत व गीतेंत केलेला असून, अध्यात्मदृष्ट्या गीतेंत प्रतिपादन केलेल्या नीतितत्त्वांपेक्षां दुसरें निराळें नीतितत्त्व अद्याप निघालेलें नाही. संन्याश्याप्रमाणें राहून तत्त्वज्ञानाच्या विचारांत शान्तपणानें आयुष्य घालविणें बरें, किंवा अनेक प्रकारच्या राजकीय उलाढाली करणें बरें, याचा आरिस्टाटलनें केलेला खुलासा गीतेंत असून, मनुष्य जें कांही पाप करितो तें अज्ञानानेंच करितो असें जें साक्रेटीसाचें मत त्याचाहि एक प्रकारें गीतेंत समावेश झालेला आहे. कारण, ब्रह्मज्ञानानें बुद्धि सम झाल्यावर त्याचे हातून कोणतेंच पाप घडणें शक्य नाहीं असा गीतेचा सिद्धान्त आहे. पूर्णावस्थेस पोंचलेल्या परम ज्ञानी पुरुषाचें जें वर्तन तेंच नीतिदृष्ट्या सर्वांस कित्याप्रमाणें प्रमाण होय, हें एपिक्युरिअन व स्टोइक पंथांतील ग्रीक पंडितांचें मतहि गीतेस ग्राह्य असून, या पंथांतील लोकांनीं केलेलें परम ज्ञानी पुरुषाचें वर्णन व गीतेंतील स्थितप्रज्ञाचें वर्णन ही दोन्ही एकसारखीच आहेत. तसेंच प्रत्येकानें सर्व मानवज्ञातीच्या हितार्थ झटणें हीच काय ती नीतीची पराकाष्ठा किंवा कसोटी असें जें मिल्ल, स्पेन्सर, कॉट इत्यादि आधिभौतिकवाद्यांचें म्हणणें, त्याचाहि गीतेंत वर्णिलेल्या स्थितप्रज्ञाच्या "सर्वभूतहिते रतः" या बाह्य लक्षणांत संग्रह झालेला असून कान्ट व ग्रीन यांची नीतिशास्त्राची उपपत्ति व इच्छास्वातंत्र्याबद्दलचे सिद्धान्तहि गीतेंत उपनिषदांतील ज्ञानाच्या आधारें दिलेले आहेत. गीतेंत यापेक्षां कांहीं जास्त नसतें तरीहि

गीता सर्वमान्य झाली असती. परंतु एवढयावरच न थांबतां मोक्ष, भक्ति आणि नीतिधर्म यांमध्यें आधिभौतिक ग्रंथकारांस भासणारा विरोध, किंवा ज्ञान आणि कर्म यांमध्यें संन्यासमार्गीयांचे मतें असणारा विरोधहि खरा नसून ब्रह्मविद्येचें व भक्तीचें जें मूलतत्त्व तेंच नीतीचा व सत्कर्माचाहि पाया आहे असें दाखवून, ज्ञान, संन्यास, कर्म व भक्ति यांच्या योग्य मिलाफानें इहलोकीं आयुष्यक्रमणाचा कोणता मार्ग मनुष्यानें पत्करावा याचाहि गीतेंत निर्णय केला आहे. गीताग्रंथ याप्रमाणें प्राधान्येंकरून कर्मयोगाचा आहे म्हणूनच "ब्रह्मविद्यान्तर्गत (कर्म–) योगशास्त्र" या नांवानें सर्व वैदिक ग्रंथांत त्याला अग्रस्थान प्राप्त झालें आहे. "गीता सुगीता कर्तव्या किमन्यैः शास्त्रविस्तरैः"—एकल्या गीतेचें पुरें अध्ययन केलें म्हणजे बस्स आहे; बाकीच्या शास्त्रांचा फोलकट पसारा काय करावयाचा?—असें म्हणतात तें कांहीं खोटें नाहीं; आणि म्हणूनच हिंदुधर्म व नीतिशास्त्र यांच्या मूलतत्त्वांची ज्यांस ओळख करून घ्यावयाची असेल त्यांनीं या अपूर्व ग्रंथाचें प्रथम अध्ययन करावें असें आमचें त्यांस सविनय पण आग्रहपूर्वक सांगणें आहे. कारण सांख्य, न्याय, मीमांसा, उपनिषदें, वेदान्त वगैरे क्षराक्षरसृष्टीचा व क्षेत्रक्षेत्रज्ञज्ञानाचा विचार करणारीं प्राचीन शास्त्रें तत्कालीं शक्य तेवढया पूर्णावस्थेस आल्यावर वैदिक धर्मास ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान व कर्मयोगपर असें जें अखेर स्वरूप आलें, व हल्लीं प्रचलित असलेल्या वैदिक धर्माचें जें मूळ आहे, तेंच गीतेंत प्रतिपादिलेलें असल्यामुळें, संक्षेपानें पण निःसंदिग्ध रीतीनें सांप्रतच्या हिंदुधर्माचीं तत्त्वें समजावून देणारा गीतेसारखा दुसरा ग्रंथच संस्कृत वाङ्मयांत नाहीं म्हटलें तरी चालेल.

गीतारहस्यांतील विवेचनाचा सामान्य रोख यावरून वाचकाच्या लक्षांत येईल. गीतेवर पहिल्या टीका कर्मयोगपर असाव्या असें गीतेवरील शांकरभाष्याच्या तिसरे अध्यायाचे आरंभीं या टीकाकारांच्या अभिप्रायांचा जो उल्लेख आहे त्यावरून दिसून येत. या टीका आतां उपलब्ध नाहींत; म्हणून गीतेचें कर्मयोगपर व तुलनात्मक हें पहिलेंच विवेचन आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. यांत कांहीं श्लोकांचे अर्थ हल्लींच्या टीकांतून दिलेल्या अर्थाहून भिन्न असून, मराठींत पूर्वीं कोठेंच सविस्तर वर्णिले नाहींत असे दुसरे पुष्कळ विषयहि सांगावे लागले आहेत. हे विषय व त्यांची उपपत्ति संक्षेपानेंच पण होईल तितक्या स्पष्ट व सुबोध रीतीनें सांगण्याचा आम्हीं प्रयत्न केला आहे; आणि द्विरुक्ति झाली तरीहि त्याची पर्वा न ठेवितां ज्या शब्दांचे अर्थ मराठींत अद्याप रूढ झालेले नाहींत त्यांचे पर्यायशब्द त्याना जोडूनच पुष्कळ ठिकाणीं मुद्दाम दिलेले असून, शिवाय या विषयांतील प्रमुख प्रमुख सिद्धान्त जागोजाग सारांशरूपानें उपपादनापासून निराळे काढून दाख-

विले आहेत. तथापि शास्त्रीय व गहन विषयांची चर्चा थोडक्या शब्दांनीं करणें नेहमींच कठिण असून, या विषयांची मराठी परिभाषाहि अद्याप कायम झालेली नाहीं; म्हणून भ्रमानें, नजरचुकीनें, किंवा अन्य कारणांनीं, आमच्या या नवीन तऱ्हेच्या विवेचनांत काठिन्य, दुर्बोधता, अपुरेपणा किंवा दुसरे दोषहि रहाण्याचा संभव आहे हें आम्ही जाणून आहों. परंतु भगवद्गीता वाचकांस अपरिचित आहे असें नाहीं. गीता पुष्कळांच्या नित्यपाठांतली असून तिचें शास्त्रीयदृष्ट्या अध्ययन केलेले व करणारेहि पुष्कळ लोक आहेत. यासाठीं अशा अधिकारी पुरुषांस आमची अशी विनंति आहे कीं, त्यांच्या हातांत हा ग्रंथ पडून त्यांत वरील प्रकारचे कांहीं दोष त्यांचे नजरेस आल्यास त्यांनीं ते मेहेरबानीनें आम्हांस कळवावे, म्हणजे त्यांचा विचार करून या ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति काढण्याचा प्रसंग आल्यास त्यांत योग्य ती दुरुस्ती करण्यांत येईल. आमचा कांहीं विशिष्ट संप्रदाय असून तत्सिद्ध्यर्थ आम्ही गीतेचा एक प्रकारचा विशिष्ट अर्थ करितों अशी कित्येकांची समजूत होण्याचा संभव आहे. यासाठीं येथें एवढें सांगितलें पाहिजे कीं, गीतारहस्य हा ग्रंथ कोणत्याहि विशिष्ट व्यक्तीस किंवा संप्रदायास उद्देशून लिहिलेला नाहीं. आमच्या बुद्धीप्रमाणें गीतेच्या संस्कृत श्लोकाचा जो सरळ अर्थ होतो तो आम्हीं दिला आहे. असा सरळ अर्थ केल्यानें,—आणि हल्लीं संस्कृताचा बराच प्रसार झाला असल्यामुळें अर्थ सरळ आहे कीं नाहीं हें पुष्कळांस सहज कळण्यासारखें आहे,—त्यांत जर कांहीं सांप्रदायिकपणा येईल तर तो गीतेचा आहे, आमचा नव्हे. "मला दोनचार मार्ग सांगून घोटाळ्यांत न पाडितां, त्यांपैकीं जो श्रेयस्कर असेल तो एकच निश्चयेंकरून सांगा" (गी. ३. २; ५. १) असा अर्जुनाचा भगवंतांस स्पष्ट प्रश्न असल्यामुळें, गीतेंत कांहीं तरी एकच विशिष्ट मत प्रतिपाद्य असलें पाहिजे हें उघड आहे (गी. ३. ३१); व तें कोणतें हें मूळ गीतेचाच अर्थ करून निराग्रहबुद्धीनें आम्हांस पहावयाचें आहे; प्रथम कांहीं तरी मत कायम करून, त्याला गीता जुळत नाहीं म्हणून गीतार्थाची ओढाताण करावयाची नाहीं. सारांश, गीतेचें खरोखरच जें रहस्य आहे,—मग तें कोणत्याहि संप्रदायाचें अगर पंथाचें असो,—त्याचा गीताभक्तांत प्रसार करून भगवंतांनींच अखेर म्हटल्याप्रमाणें हा ज्ञानयज्ञ करण्यास आम्ही प्रवृत्त झालों आहों; व आम्हांस अशी उमेद आहे कीं, त्याच्या अव्यंगतासिद्ध्यर्थ वर मागितलेली ज्ञानभिक्षा आमचे देशबंधु व धर्मबंधु आम्हांस मोठ्या आनंदानें घालतील.

प्राचीन टीकाकारांनीं प्रतिपादिलेलें गीतेचें तात्पर्य आणि आमच्या मताप्रमाणें गीतेचें रहस्य यांत भेद कां पडतो याचीं कारणें गीतारहस्यांत सविस्तर सांगितलीं आहेत. परंतु गीता-तात्पर्यासंबंधानें जरी याप्रमाणें मतभेद असला तरी

गीतेवर जीं अनेक भाष्यें व टीका आहेत, किंवा पूर्वीं अगर अलीकडे गीतेचीं प्राकृतांत जी भाषांतरें झालीं आहेत त्यांचें प्रस्तुत ग्रंथ लिहितांना इतर बाबतीत नेहमींच प्रसंगानुसार थोडेंबहुत सहाय्य झालेलें असल्यामुळें त्या सर्वांचे आम्ही अत्यंत ऋणी आहोंत, हें येथें सांगणें अवश्य आहे. आणि तसेंच ज्या पाश्चिमात्य पंडितांच्या ग्रंथांतील सिद्धान्तांचा जागोजाग उल्लेख केलेला आहे त्यांचेहि आभार मानिले पाहिजेत. किंबहुना या सर्व ग्रंथांच्या मदतीखेरीज प्रस्तुतचा ग्रंथ लिहितां आला असता कीं नाहीं याची वानवाच असल्यानें या प्रस्तावनेच्या आरंभी "संतांची उच्छिष्टें बोलतों उत्तरें" हें तुकारामबुवांचें वाक्य आम्हीं घातलें आहे. सर्व कालीं एकसारखेंच लागूं पडणारें म्हणजे त्रिकालाबाधित ज्ञान सांगणाऱ्या गीतेसारख्या ग्रंथानें कालभेदानुरूप नवें नवें स्फुरण मनुष्याला प्राप्त व्हावें यांत कांही नवल नाहीं; कारण अशा व्यापक ग्रंथाचा हा धर्मच असतो. परंतु तेवढयानें प्राचीन पंडितांनी असल्या ग्रंथांवर जे परिश्रम केलेले असतात ते व्यर्थ होत नाहींत. गीतेचीं इंग्रजी, जर्मन वगैरे भाषांतून पाश्चात्य पंडितांनीं जी भाषान्तरें केलीं आहेत त्यासहि हाच न्याय लागूं पडतो. हीं भाषांतरें प्रायः गीतेच्या प्राचीन टीकाकारांस अनुसरून केलेलीं असतात. तथापि कांहीं पाश्चिमात्य पंडितांनी गीतेचा स्वतंत्ररीत्या अर्थ लावण्याचीहि खटपट सुरू केली आहे. पण खऱ्या (कर्म—) योगाचें तत्त्व अथवा वैदिक धार्मिक संप्रदायाचा इतिहास नीट लक्षांत न आल्यामुळें, अथवा बहिरंग-परीक्षणाकडेच त्यांचा विशेष कल असल्यामुळें, किंवा दुसऱ्या अशाच कारणांनीं, पाश्चात्य पंडितांचीं हीं विवेचनें पुष्कळ अपुरीं व कांहीं काही स्थळीं तर निःसंशय भ्रामक व चुकीचीं आहेत. गीतेवरील पाश्चात्य पंडितांच्या या ग्रंथांचा येथें सविस्तर विचार किंवा परीक्षा करण्याचें कारण नाहीं. त्यांनीं उपस्थित केलेल्या प्रमुख प्रश्नांसंबंधीं आमचें काय म्हणणें आहे तें या ग्रंथाच्या परिशिष्टप्रकरणांत दिलें आहे. तथापि अलीकडे आमच्या पहाण्यांत आलेल्या गीतेवरील कांही इंग्रजी लेखांचा उल्लेख येथें केला पाहिजे. पहिला लेख मि. ब्रुक्स यांचा होय. मि. ब्रुक्स हे थिआसफिस्ट पंथाचे असून भगवद्गीता कर्मयोगपर आहे असें त्यांनीं आपल्या गीतेवरील ग्रंथांत निरूपण केलें आहे व आपल्या' व्याख्यानांतूनहि हेंच मत ते प्रतिपादन करीत असतात. दुसरा लेख मद्रासचे मि. एस्. राधाकृष्णम् यांचा असून तो छोटयाशा निबंधरूपानें अमेरिकेंतल्या 'सर्वराष्ट्रीय नीतिशास्त्रावरील त्रैमासिकांत' प्रसिद्ध झाला आहे (जुलै १९११). यांत आत्मस्वातंत्र्य व नीतिधर्म या दोन विषयांसंबंधानें गीता व कान्ट यांचें साम्य दाखविलें आहे. आमच्या मतें हें साम्य याहूनहि अधिक व्यापक असून, ग्रीन याची नैतिक उपपत्ति कान्टपेक्षांहि गीतेशीं अधिक जुळती आहे. पण या दोन्ही प्रश्नांचा खुलासा या

ग्रंथांत केलेला असल्यामुळें त्यांची येथें पुनरुक्ति करीत नाहीं. तसेंच पंडित सीता-नाथ तत्त्वभूषण यांचा 'कृष्ण आणि गीता' या नांवाचा एक इंग्रजी ग्रंथहि अलीकडे प्रसिद्ध झाला असून त्यांत सदर पंडितांनीं गीतेवर दिलेलीं बारा व्याख्यानें छापिलीं आहेत. पण या अगर मि. ब्रुक्स यांच्या व आमच्या प्रतिपादनांत पुष्कळ अंतर आहे हें सदर ग्रंथ वाचिले असतां कोणाच्याहि लक्षांत येईल. तथापि वरील लेखां-वरून गीतेसंबंधानें आमचे विचार अपूर्व नसून गीतेंतील कर्मयोगाकडे लोकांचें अधिकाधिक लक्ष लागत चालल्याचें हें सुचिन्ह असल्यामुळें आम्ही या सर्व आधुनिक लेखकांचें येथें अभिनंदन करितों.

हा ग्रंथ मन्दलेस लिहून झाला खरा; पण तो शिसपेन्सिलीनें लिहिलेला असून त्यांत बऱ्याच ठिकाणीं खोडाखोड केलेली व शोध घातलेले होते. म्हणून पुढें तो सर-कारांत जाऊन परत आल्यावर त्याची छापण्यासाठीं शुद्ध नक्कल करणें जरूर होतें; आणि हें काम आमच्यावर पडलें असतें तर ग्रंथ प्रसिद्ध होण्यास आणखी किती महिने लागले असते कोणास ठाऊक! पण रा. रा. वामन गोपाळ जोशी, नारायण कृष्ण गोगटे, रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर, अप्पाजी विष्णु कुळकर्णी वगैरे गृहस्थांनीं या कामीं हौसेनें मदत करून तें जलदीनें पुरें केलें याबद्दल त्यांचे आभार मानिले पाहिजेत. तसेंच रा. रा. कृष्णाजी प्रभाकर खाडिलकर यांनीं, आणि विशेषेंकरून वेदशास्त्रसंपन्न दीक्षित काशीनाथशास्त्री लेले यांनीं, हे मुद्दाम मुंबईहून येथें येऊन, ग्रंथाची लेखी प्रत वाचण्याची तसदी घेतली आणि बऱ्याच उपयुक्त व मार्मिक सूचना केल्या याबद्दल आम्ही त्यांचे ऋणी आहो. तथापि ग्रंथांतील मतांबद्दलची जबाबदारी सर्वस्वीं आमची आहे हें विसरता कामा नये. ग्रंथ याप्रमाणें छापण्यास तयार झाला. पण लढाईमुळें कागदाची उणीव पडणार होती. ती मुंबईंतील स्वदेशी कागदाच्या गिरणीचे मालक मेसर्स डी. पद-मजी आणि सन यांनीं वेळेवर आमच्या मताप्रमाणें चांगला कागद पुरविल्यामुळें दूर झाली, व गीतेचा ग्रंथ चांगल्या स्वदेशी कागदावर छापावयास मिळाला. तथापि ग्रंथ छापतांना तो अजमासाबाहेर वाढल्यामुळें पुनः कागदाची उणीव पडली; व ती पुण्यांतील रे पेपर मिलच्या मालकांनीं भरून काढिली नसती तर आणखी कांहीं महिने ग्रंथ प्रसिद्ध होण्याची वाचकांस वाट पहावी लागली असती. म्हणून वरील दोन्ही गिरण्यांचे मालक यांचे आम्हींच नव्हे तर वाच-कांनींहि आभार मानिले पाहिजेत. शेवटीं प्रुफें तपासण्याचें काम राहिलें. हें रा. रा. रामकृष्ण दत्तात्रेय पराडकर, रा. रा. रामकृष्ण सदाशिव पिंपुटकर आणि रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं पत्करिलें. त्यांतहि जागोजाग आलेले इतर ग्रंथांचे उल्लेख बरोबर आहेत कीं नाहींत हें तपासण्याचें व कोठें कांहीं

व्यंग राहिलें असल्यास तें दाखविण्याचें काम रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत यांनीं एकट्यांनींच केलेलें आहे. अर्थात् याच्या मदतीखेरीज हा ग्रंथ इतक्या लवकर केवळ आमच्या हातूनच प्रसिद्ध होणें शक्य नव्हतें. म्हणून या सर्वांचे मनःपूर्वक येथें आभार मानिले पाहिजेत. सरतेशेवटीं चित्रशाळा छापखान्याचे मालक यांनीं हें काम काळजीनें व शक्य तेवढें लवकर छापून देण्याचें पत्करून त्याप्रमाणें तडीस नेल्याबद्दल त्यांचेहि आभार मानणें जरूर आहे. शेतांत पीक आलें तरी त्याचें अन्न तयार होऊन खाणाराच्या मुखांत पडेपर्यंत अनेक लोकांच्या साहाय्याची जशी अपेक्षा लागत्ये तद्वतच कांहीं अंशीं ग्रंथकाराची—निदानपक्षीं आमची तरी—स्थिति आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. म्हणून वरील प्रकारें आम्हांस साहाय्य करणाऱ्या सर्व लोकांचे—त्यांचीं नांवें वर आलेलीं असोत वा नसोत—आम्ही पुनः एकवार आभार मानून ही प्रस्तावना संपवितों.

प्रस्तावना संपली. आतां ज्या विषयाच्या विचारांत आज पुष्कळ वर्षे घालविलीं व ज्याच्या नित्य सहवासानें व चिंतनानें मनाचें समाधान होऊन आनंद होत गेला, तो विषय ग्रंथरूपानें हातानिराळा होणार म्हणून वाईट वाटत असलें तरी हे विचार—साधल्यास सव्याज, नाहींपेक्षां निदान जसेच्या तसे—पुढील पिढीतील लोकांस देण्यासाठींच आम्हांस प्राप्त झाले असल्यामुळें, वैदिक धर्मातील राजगुह्याचा हा परीस "उत्तिष्ठत! जाग्रत! प्राप्य वरान्निबोधत!"—उठा! जागे व्हा! आणि (भगवंतांनीं दिलेले) हे वर समजून घ्या!—या कठोपनिषदांतील मंत्रानें (कठ. ३.१४) प्रेमोदकपूर्वक आम्ही होतकरू वाचकांच्या हवालीं करितों. यांतच कर्माकर्माचें सर्व बीज आहे; आणि या धर्माचें स्वल्पाचरणहि मोठ्या संकटातून सोडवितें, असें खुद्द भगवंताचेंच निश्चयपूर्वक आश्वासन आहे. यापेक्षां आणखी जास्त काय पाहिजे? "केल्याविण कांहीं हात नाहीं" हा सृष्टीचा नियम लक्षांत आणून तुम्ही मात्र निष्कामबुद्धीनें कर्ते व्हा म्हणजे झालें. निव्वळ स्वार्थपरायण बुद्धीनें संसार करून थकल्याभागल्या लोकांच्या कालक्रमणार्थ, किंवा संसार सोडून देण्याची तयारी म्हणूनहि, गीता सांगितलेली नसून संसारच मोक्षदृष्टया कसा केला पाहिजे व मनुष्यमात्राचें संसारांतलें खरें कर्तव्य काय याचा तात्त्विकदृष्टया उपदेश करण्यासाठीं गीताशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे. म्हणून पूर्व वयांतच गृहस्थाश्रमाचें किंवा संसाराचें हें प्राचीन शास्त्र जितक्या लवकर समजून घेणें शक्य असेल तितक्या लवकर प्रत्येकानें समजून घेतल्याखेरीज राहूं नये, एवढीच आमची शेवटीं विनंति आहे.

पुणें, अधिक वैशाख शके १८३७.

बाळ गंगाधर टिळक.

गीतारहस्य (पूर्वार्ध)

प्रथम मुद्रणाची प्रस्तावना.

गीतारहस्याचें हें दोन भागांत प्रथम मुद्रण आहे. या भागास टाइप जरा बारीक वापरला असून कागद चांगला पण पातळ आणि लहान आकाराचा वापरला आहे. त्यामुळें पुस्तक आटपशीर व वजनानेंहि हलकें झालेलें आहे. तथापि पूर्वी छापलेल्या चार मुद्रित आवृत्तींशीं सर्व प्रकारें साम्य ठेवण्यासाठीं हें पुस्तकहि पूर्वीप्रमाणेंच ओळीला ओळ पृष्ठाला पृष्ठ कायम राखून छापलें आहे. यांत अखेरच्या मुद्रणांत केलेल्या सर्व दुरुस्त्या आलेल्या आहेत. दोन वर्षांमागें गीता-रहस्यांतील गीतेचें भाषांतर रहस्य-संजीवन या नांवाखालीं निराळें छापल्यानंतर रहस्य-विवेचनाचा निबंध स्वतंत्र पुस्तक रुपानें छापणें क्रमप्राप्तच होतें, हें वाचकांस सांगावयास नको.

गीतारहस्य पृ.५०८ मधील उल्लेखाप्रमाणें ७४५श्लोकांची व चोवीस अध्यायांची एक भगवद्गीता १९१७सालीं मद्रासेस प्रसिद्ध झाली आहे पण ही मूळ गीता नसून ७०० श्लोकी व अठरा अध्यायी मूळ गीतेसच कोणी तरी हें सांप्रदायिक स्वरूप दिलेलें असावें व गीतेंत ७४५ श्लोक असल्याबद्दलचें महाभारतांतील वचनहि याच संप्रदायातर्फे महाभारतांत घुसडवून देण्यांत आलें असावें असें ग्रंथकाराचें मत आहे.

तृतीय मुद्रणाचा आटपसर आकार कांहीं लोकांस पसंत पडल्यामुळें त्यांचें सोईसाठीं तशा आकाराचें पुस्तक उपलब्ध असावें म्हणून हें मुद्रण ह्या आकारांत काढलें आहे.

पुणें ता. १ जानेवरी १९२६. प्रकाशक.



लोकमान्य टिळक यांच्या उजव्या हाताच्या हस्तरेषा.

गीतारहस्याची सामान्य अनुक्रमणिका.

गीतारहस्यांतील विषयांची प्रकरणशः अनुक्रमणिका.



प्रकरण पहिलें-विषयप्रवेश.

प्रकरण दुसरें-कर्मजिज्ञासा.

प्रकरण तिसरें-कर्मयोगशास्त्र.

प्रकरण चवथें–आधिभौतिक सुखवाद.

प्रकरण पांचवें–सुखदुःखविवेक.

प्रकरण सहावें—आधिदैवतपक्ष व क्षेत्रक्षेत्रज्ञविचार.

प्रकरण सातवें—कापिलसांख्यशास्त्र किंवा क्षराक्षरविचार.

प्रकरण आठवें-विश्वाची उभारणी व संहारणी.

प्रकरण नववें—अध्यात्म.

प्रकरण दहावें—कर्मविपाक व आत्मस्वातंत्र्य.

प्रकरण अकरावें—संन्यास व कर्मयोग.

प्रकरण बारावें—सिद्धावस्था व व्यवहार.

प्रकरण तेरावें—भक्तिमार्ग.

कळा—अंतकालींहि परमेश्वरास अनन्य भावानें शरण गेल्यानें मुक्ति—गीतेंतील धर्माचें इतर सर्व धर्मांपेक्षां श्रेष्ठत्व. ... ...पृ. ४०४–४३९.

प्रकरण चवदावें-गीताध्यायसंगति

विषयप्रतिपादनाच्या दोन पद्धति—शास्त्रीय व संवादात्मक-संवादात्मक पद्धतींतील दोष व गुण—गीतेचा प्रारंभ-प्रथमाध्याय—द्वितीयाध्यायांत 'सांख्य' आणि 'योग' या दोन मार्गांपासूनच सुरुवात—तीन, चार व पांच या अध्यायांतील कर्मयोगाचें विवेचन—कर्मापेक्षां साम्यबुद्धि श्रेष्ठ—कर्म सुटणें अशक्य—सांख्यनिष्ठेपेक्षां कर्मयोग श्रेयस्कर—साम्यबुद्धिप्राप्त्यर्थ इंद्रियनिग्रहाची अवश्यकता—सहाव्या अध्यायांतील इंद्रियनिग्रहाचें साधन—कर्म, भक्ति व ज्ञान असे गीतेचे तीन स्वतंत्र विभाग करणें योग्य नाहीं—ज्ञान व भक्ति हीं कर्मयोगांतील साम्य बुद्धीचीं साधनें होत—म्हणून त्वं तत् असि अशाहि षडध्यायी होत नाहींत—सातव्या अध्यायापासून बाराव्यापर्यंत ज्ञानविज्ञानाचें विवेचन कर्मयोगसिद्ध्यर्थच आहे, स्वतंत्र नव्हे—सातपासून बारा अध्यायांचें तात्पर्य —या अध्यायांतूनहि भक्ति व ज्ञान हीं गीतेंत पृथक् वर्णिलेलीं नसून एकमेकांत गुंफलेलीं आहेत, व त्यांस ज्ञानविज्ञान हें एकच नांव दिलेलें आहे—तेरापासून सतराव्या अध्यायापर्यंतचा सारांश—अठराव्यांतील उपसंहार कर्मयोगपरच आहे—म्हणून उपक्रमोपसंहारादि मीमांसकांच्या दृष्टीनें गीतेंत कर्मयोगच प्रतिपाद्य ठरतो—चतुर्विध पुरुषार्थ—अर्थ व काम धर्मानुसारी पाहिजेत—पण मोक्षाचा व धर्माचा विरोध नाहीं—गीतेचा संन्यासपर अर्थ कसा केला—सांख्य+निष्काम कर्म-कर्मयोग—गीतेंत नाहीं काय?—तथापि शेवटीं कर्मयोगच प्रतिपाद्य—संन्यासमार्गीयांस विनंति. ...पृ. ४४०–४६७.

प्रकरण पंधरावें—उपसंहार.

कर्मयोगशास्त्र व आचारसंग्रह यांतील भेद—वेदान्तानें नीतिशास्त्राची उपपत्ति लागत नाहीं अशी चुकीची समजूत—गीता तीच उपपत्ति सांगत आहे—गीताधर्माचें केवळ नीतिदृष्ट्या विवेचन—कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ—नकुलोपाख्यान—तत्सदृश ख्रिस्ती व बौद्ध सिद्धान्त—'पुष्कळांचें पुष्कळ हित, व 'मनोदेवत' या दोन पाश्चिमात्य पक्षांशीं गीतेंतील साम्यबुद्धीची तुलना—पाश्चिमात्य आध्यात्मिक पक्षाशीं गीतेंतील उपपत्तीचें साम्य—कान्ट व ग्रीन यांचे सिद्धान्त—वेदान्त व नीति (पृ.४८२)—नीतिशास्त्रांत निरनिराळे पंथ होण्याचें कारण, पिंडब्रह्मांडाच्या रचनेबद्दल मतभेद—गीतेच्या आध्यात्मिक उपपादनांतील महत्त्वाचा विशेष-मोक्ष,

परिशिष्टप्रकरण—गीतेचें बहिरंगपरीक्षण.

सात्वत किंवा भागवत धर्माच्या उदयाचा काल एकच—बुद्धापूर्वीं सुमारें सात आठशें म्हणजे ख्रिस्तापूर्वी पंधराशें वर्षें—असें मानण्याचें कारण—न मानिल्यास होणारी अनवस्था--भागवतधर्माचें मूळ स्वरूप नैष्कर्म्यपर, नंतर भक्तिपर आणि शेवटीं विशिष्टाद्वैतपर---मूळ गीता ख्रिस्तापूर्वी सुमारें नऊशें वर्षांची.--**भाग ५. हल्लींच्या गीतेचा काल**--हल्लींचें महाभारत व हल्लींची गीता यांचा काल एकच—पैकीं हल्लींचें महाभारत भासाच्या, अश्वघोषाच्या, आश्वलायनाच्या, अलेक्झांडरच्या, व मेषादिगणनेच्या पूर्वीचें पण बुद्धानंतरचें--म्हणून शकापूर्वी सुमारें पांचशें वर्षांचें--हल्लींची गीता कालिदास, बाणभट्ट, भासकवि, पुराणें व बौधायन यांच्या आणि बौद्ध धर्मातील महायान पंथाच्याहि पूर्वीची अर्थात शकापूर्वी पांचशें वर्षांची.--**भाग ६. गीता व बौद्ध ग्रंथ**--गीतेंतील स्थितप्रज्ञाच्या व बौद्ध अर्हताच्या वर्णनांमधलें साम्य--बौद्धधर्माचें स्वरूप व तत्पूर्वीच्या ब्राह्मणधर्मापासून त्याची उत्पत्ति--उपनिषदांतील आत्मवाद सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर आचाराचाच बुद्धानें स्वीकार केला आहे—या आचाराचीं बुद्धमतांप्रमाणें दृश्य कारणें, किंवा चार आर्य सत्यें—बौद्ध गार्हस्थ्यधर्म व वैदिक स्मार्तधर्म यांतील साम्य--हे सर्व विचार मूळ वैदिक धर्मातलेच--तथापि महाभारत व गीता यांबद्दल पृथक् विचार करण्याचें कारण—मूळ अनात्मवादी निवृत्तिपर धर्मापासूनच पुढील भक्तिपर बौद्धधर्म निघण्याचा असंभव—महायान पंथाची उत्पत्ति—त्यांतील प्रवृत्तिपर भक्तिधर्म गीतेपासूनच घेतलेला आहे असें मानण्यास प्रमाणें—व त्यांवरून होणारा गीतेचा कालनिर्णय.—**भाग ७. गीता व ख्रिस्ती बायबल**—ख्रिस्ती धर्मातून गीतेंत कोणतेंहि तत्त्व घेण्याचा असंभव—यहुदी धर्मातून ख्रिस्ती धर्म स्वतंत्ररीत्या हळू हळू निघालेला नाहीं—तो कशामुळें उद्भवला याबद्दल जुन्या ख्रिस्ती पंडितांचीं मतें—एसीन पंथ व ग्रीक तत्त्वज्ञान—बौद्ध धर्माचें ख्रिस्ती धर्माशीं असलेलें विलक्षण साम्य—पैकीं बौद्ध धर्माचें प्राचीनत्व निःसंशय—बौद्ध यतींचा यहुदी लोकांच्या देशांत प्राचीन कालीं प्रवेश झाला होता याचा पुरावा— म्हणून ख्रिस्ती धर्मातील तत्त्वें बौद्ध धर्मापासूनच म्हणजे पर्यायानें वैदिक धर्मापासून किंवा गीतेपासूनच घेतलेलीं असण्याचा पूर्ण संभव—त्यावरून सिद्ध होणारी गीतेची निःसंशय प्राचीनता. ... ...**पृ. ५०५–५८८.**

गीतारहस्यांतील संक्षिप्त चिन्हांचा खुलासा, व संक्षिप्त चिन्हांनीं दाखविलेल्या ग्रंथांबद्दल माहिती.

अथर्व. अथर्ववेद. कांड, सूक्त आणि ऋचा या क्रमानें यापुढले आंकडे आहेत.
अष्टा. अष्टावक्रगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.
ईश. ईशावास्योपनिषत्. आनंदाश्रम प्रत.
ऋ. ऋग्वेद. मंडल, सूक्त व ऋचा.
ऐ. किंवा ऐ. उ. ऐतरेयोपनिषत्. अध्याय, खंड व श्लोक. आनं. प्रत.
ऐ. ब्रा. ऐतरेय ब्राह्मण. पंचिका व खंड. डा. हौग यांची प्रत.
क. किंवा कठ. कठोपनिषत्. वल्ली व मंत्र. आनं. प्रत.
केन. केनोपनिषत् (=तलवकारोपनिषत्). खंड व मंत्र. आनं. प्रत.
कै. कैवल्योपनिषत्. खंड व मंत्र. २८ उपनिषदें, निर्णयसागर प्रत.
कौषी. कौषीतक्युपनिषत् किंवा कौषीतकिब्राह्मणोपनिषत्. अध्याय व खंड. क्वचित् या उपनिषदाच्या पहिल्या अध्यायासच ब्राह्मणानुक्रमानें तृतीयाध्याय असें म्हणतात. आनं. प्रत.
गा. गाथा तुकारामाची. दामोदर सांवळाराम प्रत. सन. १९००.
गी. भगवद्गीता. अध्याय व श्लोक. **गी. शांभा.** गीता शांकरभाष्य. **गीता राभा.** गीता रामानुजभाष्य. गीता आणि शांकरभाष्य यांच्या आनंदाश्रमप्रतीच्या अखेर शब्दांची सूचि असून तिचा आम्हांस पुष्कळ उपयोग झाला असल्यामुळें तिच्या कर्त्याचे आम्ही आभारी आहों. रामानुजभाष्य वेंकटेश्वर समाचार छापखान्यांत छापिलेलें; माध्वभाष्य कुंभकोणचे कृष्णाचार्य यांनीं छापिलेलें; आनंदगिरीची टीका आणि परमार्थप्रपा जगद्धितेच्छु छापखान्यांत छापिलेली; मधुसूदनी टीका नेटिव्ह ओपिनियन छापखान्यात छापिलेली; श्रीधरी व वामनी (मराठी) निर्णयसागरांत छापिलेली; पैशाचभाष्य आनंदाश्रमांत छापिलेलें; वल्लभसंप्रदायी तत्त्वदीपिका गुजराती प्रिंटिंग प्रेस मधली; नीलकंठी मुंबईच्या महाभारतांतली; आणि ब्रह्मानंदी मद्रासेस छापिलेली; या टीकांचा आम्हीं उपयोग केला आहे. पण यापैकीं पैशाचभाष्य व ब्रह्मानंदी खेरीजकरून बाकीच्या आणि निंबार्क संप्रदायाची व दुसऱ्या कांहीं टीका मिळून एकंदर पंधरा संस्कृत टीका गुजराती प्रिंटिंग प्रेसनें

नुकत्याच छापून प्रसिद्ध केल्या असल्यामुळें या एकाच ग्रंथानें आतां सर्व निर्वाह होतो.

गी. र. किंवा **गीतार.** गीतारहस्य. आमच्या पुस्तकाचा पहिला निबंध.

छां. छांदोग्यपनिषत. अध्याय, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

जै. सू. जैमिनीचीं मीमांसासूत्रें. अध्याय, पाद व सूत्रें. कलकत्ताप्रत.

ज्ञा. ज्ञानेश्वरी. सार्थ इंदिरा प्रेस प्रत.

तुका. गा. तुकारामाची गाथा. वर **गा.** पहा.

तै. किंवा **तै. उ.** तैत्तिरीय उपनिषत्. वल्ली, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. ब्रा. तैत्तिरीय ब्राह्मण. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र. आनं. प्रत.

तै. सं. तैत्तिरीयसंहिता. कांड, प्रपाठक, अनुवाक व मंत्र.

दा. किंवा **दास.** श्रीसमर्थकृत दासबोध. धुळें सत्कर्योत्तेजक सभेची प्रत.

ना. पं. नारदपंचरात्र. कलकत्ता प्रत.

ना. सू. नारदसूत्रें. मुंबई प्रत.

नृसिंह. उ. नृसिंहोत्तरतापनीयोपनिषत्.

पातंजलसू. पातंजलयोगसूत्रें. तुकारामतात्या प्रत.

पंच. पंचदशी सटीक निर्णयसागर प्रत.

प्रश्न. प्रश्नोपनिषत्. प्रश्न व मंत्र. आनं. प्रत.

बृ. किंवा **बृह.** बृहदारण्यकोपानिषत्. अध्याय, ब्राह्मण व मंत्र. आनं. प्रत. सामान्य पाठ काण्व, एके ठिकाणीं मात्र माध्यंदिनशाखेच्या पाठाचा उल्लेख आहे.

ब्र. सू. पुढें **वे. सू.** पहा.

भाग. श्रीमद्भागवतपुराण. निर्णयसागर प्रत

भा. ज्यो. भारतीय ज्योतिःशास्त्र. कै. शंकर बाळकृष्ण दीक्षितकृत.

मत्स्य. मत्स्यपुराण. आनं. प्रत.

मनु. मनुस्मृति, अध्याय व श्लोक. डा. जॉली यांची प्रत. परंतु मंडलिकांच्या किंवा दुसऱ्या कोणत्याहि प्रतींत हेच श्लोक प्रायः याच ठिकाणीं सांपडतील. मनूवरील टीका मंडलीक प्रतींतल्या आहेत.

मभा. श्रीमन्महाभारत. पुढील अक्षरें निरनिराळ्या पर्वांचीं दर्शक असून आंकडे अध्यायाचे व श्लोकाचे आहेत. बाबू प्रतापचंद्र राय यांनीं कलकत्त्यास छापिलेल्या संस्कृत प्रतीचाच आम्हीं सर्वत्र उपयोग केला आहे. मुंबई प्रतींत हेच श्लोक पहाणें असल्यास जरा मागेंपुढें पाहिलें असतां सांपडतील.

मि. प्र. मिलिंदप्रश्न. पाली ग्रंथ. इंग्रजी भाषांतर S.B.E.

मुं. किंवा **मुंड.** मुंडकोपनिषत्. मुंडक, खंड व मंत्र. आनं. प्रत.

मैत्र्यु. मैत्र्युपनिषत् किंवा मैत्रायण्युपनिषत. प्रपाठक व मंत्र. आनं. प्रत.

याज्ञ. याज्ञवल्क्यस्मृति. अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत यावरील अपरार्कटीकेचाहि (आनं. प्रत) एकदोन ठिकाणीं उल्लेख आहे.

यो. किंवा **योग.** योगवासिष्ठ. प्रकरण, सर्ग व श्लोक. सहाव्या प्रकरणाचे पूर्वार्ध (पू.) व उत्तरार्ध (उ.) असे दोन भाग आहेत. सटीक निर्णयसागर प्रत.

रामपू. रामपूर्वतापिन्युपनिषत्. आनं. प्रत.

वाजसं. वाजसनेयिसंहिता. अध्याय व मंत्र. वेबर प्रत.

वाल्मीकिरा. किंवा वा. रा. वाल्मीकिरामायण. कांड, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.

विष्णु. विष्णुपुराण. अंश, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.

वे. सू. वेदांन्तसूत्रें किंवा ब्रह्मसूत्रें. अध्याय, पाद व सूत्र. **वे. सू. शांभा.** वेदान्तसूत्रें–शांकरभाष्य. आनंदाश्रम प्रतीचाच सर्वत्र उपयोग केलेला आहे.

शां. सू. शांडिल्यसूत्रें. मुंबईप्रत.

शिव. शिवगीता. अध्याय व श्लोक. अष्टेकर आणि मंडळीची गीतासंग्रहाची प्रत.

श्वे. श्वेताश्वतरोपनिषत्. अध्याय व मंत्र. आनं. प्रत.

S. B. E. Sacred Books of the East Series.

सां. का. सांख्यकारिका. तुकारामतात्या प्रत.

सूर्यगी. सूर्यगीता. अध्याय व श्लोक. मद्रास प्रत.

हरि. हरिवंश. पर्व, अध्याय व श्लोक. मुंबई प्रत.

टीप—यांखेरीज दुसऱ्या पुष्कळ संस्कृत, इंग्रजी, मराठी व पाली ग्रंथांचा ठिकठिकाणीं उल्लेख आलेला आहे. पण त्यांचीं नांवें प्रायः संबंध जेथल्या तेथेंच दिलेलीं किंवा समजण्यासारखीं असल्यामुळें तीं वरील यादींत दिलीं नाहींत.

लोकमान्य टिळकांच्या

मंडाले-तुरुंगांमधील हस्त-लिखित नोट-बुकांतील

एका महत्त्वाच्या टांचणाचें छायाचित्र.

Works projected or suggested

1. History of Hindu Religion — Vedic, Shrauta, Upanishads, Epic, Pauranic, Darsanas, Bhakti, Protestant — Other religions — Conclusion —
2. Indian Nationalism, Its History etc.
3. [illegible] History of India
4. The Shankara Darsana — [illegible]
5. Provincial Administration
6. Hindu Law —
7. Principles of Infant [illegible]
8. Bhagavad Gita — Rahasya — Ethics
9. Life of Shivaji
10. Chaldea & India

वरील इंग्रजी यादी प्रमाणें मंडालेच्या तुरुंगांत योजिलेल्या दहा ग्रंथापैकीं गीतारहस्यासच प्राधान्य मिळून तेवढा एकच ग्रंथ लो. टिळकांनीं प्रथम लिहून पुरा केला व तदितर अखेर नाममात्रावशिष्ट स्थितींत राहिले यावरून स्वतः ग्रंथकर्त्यास गीतारहस्याचे महत्त्व केवढे वाटत होतें हें सिद्ध होतें.

श्रीगणेशाय नमः ।

ॐ तत्सत्.

श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य

अथवा

कर्मयोगशास्त्र.



प्रकरण १ लें.

विषयप्रवेश.

नारायणं नमस्कृत्य नरं चैवं नरोत्तमम् ।
देवीं सरस्वतीं व्यासं ततो जयमुदीरयेत् ॥*

महाभारत, आदिम श्लोक.

श्रीमद्भगवद्गीता हा आमच्या धर्मग्रंथांपैकीं एक अत्यंत तेजस्वी व निर्मल हिरा आहे. पिंडब्रह्मांडज्ञानपूर्वक आत्मविद्येचीं गूढ व पवित्र तत्त्वें थोडक्यांत पण असंदिग्ध रीतीनें सांगून त्यांच्या आधारें मनुष्यमात्रास आपल्या आध्यात्मिक पूर्णावस्थेची म्हणजे परम पुरुषार्थाची ओळख करून देणारा, आणि त्याबरोबरच भक्तीची ज्ञानाशीं व अखेर या दोहोंचीहि शास्त्रतः प्राप्त होणाऱ्या व्यवहारांशीं सोपपत्तिक व सुंदर जोड घालून संसारांत भांबावून गेलेल्या मनास शांत आणि विशेषतः निष्काम कर्तव्याचरणास प्रवृत्त करणारा, यासारखा दुसरा बालबोध ग्रंथ संस्कृतांतच काय पण जगांतील इतर वाङ्मयांतहि सांपडणें दुर्मिळ होय. केवळ काव्य या दृष्टीनें जरी याचें परीक्षण केलें, तरी आत्मज्ञानाचे अनेक गहन सिद्धान्त प्रासादिक भाषेने आबालवृद्धांस सुगम करणारा आणि ज्ञानयुक्त भक्तिरसानें भरलेला हा ग्रंथ उत्तम काव्यांत गणिला जाईल. मग सकल वैदिक धर्माचें सार श्रीभगवंताचे वाणीनें ज्यांत सांठविलें गेलें त्याची योग्यता काय वर्णावी ? भारतीय युद्ध समाप्त होऊन श्रीकृष्ण व अर्जुन प्रेमानें गोष्टी बोलत बसले असतां भगवंतांचे मुखानें गीता पुनः ऐकण्याच्या इच्छेनें अर्जुनानें एक

* "नारायणाला, नरांमध्ये उत्कृष्ट जो नर त्याला, सरस्वती देवीला आणि व्यासाला नमस्कार करून मग जय म्हणजे महाभारत म्हणण्यास सुरुवात करावी," असा या श्लोकाचा अर्थ आहे. नर व नारायण हे दोन ऋषि म्हणजे द्विधा झालेला साक्षात् परमात्माच असून

दिवस श्रीकृष्णांस अशी विनंति केली कीं, "युद्धारंभीं तुम्हीं केलेला उपदेश मी विसरलों; मला तो कृपा करून फिरून सांगा." तेव्हां, "सदर उपदेश त्या प्रसंगीं अत्यंत योगयुक्त चित्तानें केला असल्यामुळें तो पुनः तसाच सांगणें मलाहि अशक्य आहे!" असें भगवंतांनी त्यास उत्तर दिलें, म्हणून अनुगीतेच्या आरंभी म्हटलें आहे (मभा. अश्वमेध. अ. १६ श्लो. १०–१३). वास्तविक पाहिलें तर, भगवंतांस अशक्य असें कांहींच नाहीं; पण त्यांनी सुद्धां गीता पुनः सांगणें अशक्य म्हणावें, यावरून गीतेची थोरवी केवढी मोठी आहे हें मात्र चांगलें व्यक्त होतें. वैदिकधर्मातील भिन्नभिन्न संप्रदायांस वेदांप्रमाणें हा ग्रंथ आज सुमारें अडीच हजार वर्षें, —सर्वांस एकसारखाच—मान्य व प्रमाणभूत होऊन बसला आहे, यांतील बीजहि हेंच असून, याच कारणास्तव—

सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनंदनः ।
पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥

"सर्व उपनिषदें याच कोणी गायी, भगवान् श्रीकृष्ण हे स्वतः दूध काढणारे (गवळी), बुद्धिमान् अर्जुन हा (त्या गायींस पान्हा आणणारा) भोक्ता वत्स, आणि (अशी अपूर्व सामग्री जुळून आल्यावर) जें दूध काढिलें तेंच हें मोठें गीतामृत,"—असें या स्मृतिकालीन ग्रंथाचे गीताध्यानांत अलंकारयुक्त पण यथार्थ वर्णन केलें आहे. हिंदुस्थानांतील सर्व प्राकृत भाषांत याचीं अनेक भाषांतरें, टीका अथवा निरूपणें झालीं आहेत यांत कांहीं आश्चर्य नाहीं; पण पाश्चिमात्यांस संस्कृताची ओळख झाल्यानंतर ग्रीक, लॅटिन, जर्मन, फ्रेंच, इंग्रजी वगैरे त्यांच्या भाषांतूनहि गीतेचीं अनेक भाषांतरें होऊन या अप्रतिम ग्रंथाची प्रसिद्धि आज सर्व जगभर झालेली आहे.

सर्व उपनिषदांचें सार या ग्रंथांत आलें आहे इतकेंच नव्हे, तर या ग्रंथाचें पुरें नांवहि 'श्रीमद्भगवद्गीता-उपनिषत्' असें आहे. गीतेच्या प्रत्येक अध्यायाच्या शेवटीं अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांत "इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे" इत्यादि शब्द असतात. हा संकल्प मूळ भारतांत जरी दिलेला नाहीं, तरी गीता ग्रंथाच्या सर्व प्रतींत तो आढळून येत अस-

---

त्याचेच पुढे अर्जुन व श्रीकृष्ण हे दोन अवतार झाले, असें महाभारतांत वर्णन आहे (मभा. उ. ४८.७–९ व २०–२२; आणि वन. १२.४४–४६). यानींच निष्कामकर्मपर नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रथम प्रवृत्त केला असल्यामुळे सर्व भागवतधर्मीय ग्रंथांत आरंभीं यांसच नमन केलेलें असते. या श्लोकात व्यासाचें नांव कांहीं ठिकाणीं गाळून त्याबद्दल 'चैव' असा पाठ येत असतो; पण आम्हांस तसे करणें बरें वाटत नाहीं. कारण, नरनारायण ऋषींनीं भागवतधर्म जरी प्रवृत्त केला आहे, तरी भारत व गीता असे जे या धर्माचे दोन मुख्य ग्रंथ ते ज्यांनीं लिहिले त्या व्यासांसहि आरंभीं नमन करणें आमच्या मतें योग्य आहे. 'जय' हें महाभारताचें प्राचीन नांव आहे (मभा. आ. ६२.२०).

ल्यामुळें, नेहमींच्या पाठासाठीं महाभारतांतून गीता प्रथम जेव्हां निराळी काढण्यांत आली तेव्हांपासून, ह्मणजे गीतेवर कोणतीहि टीका होण्यापूर्वीच, तो प्रचारांत आलेला असावा असें अनुमान होतें; व या दृष्टीनें गीतातात्पर्याचा निर्णय करण्याचे कामीं त्याचें महत्त्व काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तूर्त संकल्पांतील ' भगवद्गीतासु उपनिषत्सु " या दोन पदांचाच विचार कर्तव्य आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द मराठांत नपुंसकलिंगी असला तरी संस्कृतांत तो स्त्रीलिंगी असल्यामुळें "श्रीभगवंतांनीं गाइलेलें ह्मणजे सांगितलेलें उपनिषत् " या अर्थी संस्कृतांत " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " असे विशेषणविशेष्यरूप स्त्रीलिंगी दोन शब्द येतात; आणि ग्रंथ जरी एकच आहे तरी सन्मानार्थी अनेकवचनानें त्याचा निर्देश करण्याची पद्धतअसल्यामुळें "श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु"असा सप्तम्यन्त बहुवचनी प्रयोग झालेला आहे. आचार्यांच्या भाष्यांतूनहि याचप्रमाणें "इति गीतासु"असें या ग्रंथास अनुलक्षून बहुवचनी प्रयोग आलेले आहेत. पण संक्षेप करण्याचे वेळीं आदरार्थक प्रत्यय किंवा पदें आणि शेवटचा 'उपनिषत्' हा जातिवाचक सामान्य शब्दहि गाळून केन, कठ, छांदोग्य, या संक्षिप्त नांवांप्रमाणें " श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषत् " या दोन प्रथमान्त एकवचनी शब्दांचें प्रथम ' भगवद्गीता ' व पुढें नुस्तें 'गीता' असें स्त्रीलिंगी अतिसंक्षेपरूप झालेलें आहे. ' उपनिषत् ' हा शब्द जर मूळच्या नांवांत नसता, तर ' भागवतम्, ' ' भारतम्, ' 'गोपीगीतम्' या शब्दांप्रमाणें या ग्रंथाचें नांव ' भगवद्गीतम् ' किंवा नुस्तें 'गीताम् ' असें नपुंसकलिंगी बनलें असतें. तसें न होतां 'भगवद्गीता ' किंवा ' गीता ' असा स्त्रीलिंगी शब्दच ज्या अर्थी कायम राहिला आहे त्या अर्थी त्यापुढें 'उपनिषत्' हा शब्द नेहमींच अध्याहृत समजला पाहिजे. अनुगीतेवरील अर्जुनमिश्राच्या टीकेंत ' अनुगीता ' या शब्दाचा अर्थहि याचप्रमाणें केलेला आहे.

परंतु ' गीता ' हा शब्द सातशें श्लोकी भगवद्गीतेसच लागत नसून रूढार्थी तो दुसऱ्यांहि अनेक ज्ञानपर ग्रंथांस लाविलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, महाभारतांतील शान्तिपर्वान्तर्गत मोक्षपर्वाच्या कांहीं फुटकळ प्रकरणांस पिंगलगीता, शंपाकगीता मंकिगीता, बोध्यगीता, विचख्युगीता, हारीतगीता, वृत्रगीता, पराशरगीता, व हंसगीता' अशीं नांवें दिलेलीं असून अश्वमेधपर्वांतील अनुगीतेच्या एका भागास 'ब्राह्मणगीता, अशी निराळी विशिष्ट संज्ञा आहे. याशिवाय अवधूतगीता, अष्टावक्रगीता, ईश्वरगीता, उत्तरगीता, कपिलगीता, गणेशगीता, देवीगीता, पांडवगीता, ब्रह्मगीता, भिक्षुगीता, यमगीता, रामगीता, व्यासगीता, शिवगीता, सूतगीता, सूर्यगीता वगैरे दुसऱ्याही अनेक गीता प्रसिद्ध आहेत. यांपैकीं कांहीं स्वतंत्ररीत्या निरूपिलेल्या असून बाकीच्या निरनिराळ्या पुराणांतून आलेल्या आहेत. उदाहरणार्थ, गणेशगीता ही गणेशपुराणाच्या अखेर क्रीडाखंडांत १३८ ते १४८ अध्यायांत आलेली असून ती

थोड्या शब्दभेदाने भगवद्गीतेचीच हुबेहुब नक्कल आहे असे म्हणण्यास हरकत नाही. ईश्वरगीता कूर्मपुराणाच्या उत्तरविभागात पहिल्या अकरा अध्यायांत आलेली असून, पुढील अध्यायांत व्यासगीतेला सुरूवात झालेली आहे; आणि स्कंदपुराणान्तर्गत सुतसंहितेच्या चौथ्या म्हणजे यज्ञवैभव खंडाच्या उपरिभागांत आरंभीचे अध्याय १ ते १२ पर्यंत ब्रह्मगीता आणि ब्रह्मगीतेनंतरच्या आठ अध्यायांत सुतगीता आहे. स्कंदपुराणातील या ब्रह्मगीतेहून निराळी अशी दुसरी एक ब्रह्मगीता योगवासिष्ठातील निर्वाण प्रकरणाच्या उत्तरार्धात सर्ग १७३ ते १८१ पर्यंत आलेली आहे. यमगीता तीन प्रकारच्या आहेत. पहिली विष्णुपुराणाच्या तिसऱ्या अंशाच्या ७ व्या अध्यायात, दुसरी अग्निपुराणाच्या तिसऱ्या खंडाच्या ३८१ व्या अध्यायात आणि तिसरी नृसिंहपुराणाच्या ८ व्या अध्यायात आलेली आहे. रामगीतेची गोष्ट अशीच आहे. आमच्येकडे जी रामगीता प्रचारात आहे ती अध्यात्मरामायणाच्या उत्तरकांडाच्या ५ व्या सर्गात असून, हे अध्यात्मरामायण ब्रह्मांडपुराणाचा एक भाग आहे असे मानितात. परंतु याशिवाय दुसरीहि एक रामगीता मद्रासेकडे प्रसिद्ध असलेल्या 'गुरूज्ञानवासिष्ठ-तत्त्वसारायण' नांवाच्या ग्रंथात आलेली आहे. हा ग्रंथ वेदान्ताचा असून ज्ञान, उपासना व कर्म अशी त्याची तीन कांडे आहेत. पैकी उपासनाकांडाच्या द्वितीय पादाच्या पहिल्या अठरा अध्यायांत रामगीता, आणि तिसऱ्या म्हणजे कर्मकांडाच्या तृतीय पादाच्या पहिल्या पाच अध्यायांत सूर्यगीता, निरूपिली आहे. शिवगीता ही पद्मपुराणाच्या पातालखंडात आहे असे म्हणतात. पण या पुराणाची पुणे येथील आनंदाश्रमात जी प्रत छापिलेली आहे तीमध्ये शिवगीता आढळून येत नाही. गौडीय पद्मोत्तरपुराणात ती सापडते असे पंडित ज्वालाप्रसाद यांनी आपल्या 'अष्टादशपुराणदर्शन' नांवाच्या ग्रंथात लिहिले असून, नारदपुराणात इतर पुराणांबरोबर पद्मपुराणाचीहि जी विषयानुक्रमणिका दिलेली आहे तीमध्येहि शिवगीतेचा उल्लेख आहे. याखेरीज श्रीमद्भागवतपुराणात स्कंध ११ अध्याय १३ यात हंसगीता व अध्याय २३ यात भिक्षुगीता आलेली असून, तिसऱ्या स्कंधातील कापिलेयोपाख्यानासहि (अ. २३-३३) 'कपिलगीता' असे नांव कित्येक देतात; परंतु 'कपिलगीता' म्हणून एक स्वतंत्रच छापील ग्रंथ आमचे पहाण्यात आहे. ही कपिलगीता हठयोगप्रधान असून, ती पद्मपुराणातून घेतली असा त्यात उल्लेख आहे. पण पद्मपुराणात ही सापडत नाही इतकेच नव्हे, तर यात एके ठिकाणी (४.७) जैन, जंगम (लिंगाइत) व सोफी (मुसलमान साधु) यांचा उल्लेख असल्यामुळे ही गीता मुसलमानी अमलानंतरची असावी असे म्हणणे भाग पडते. भागवतपुराणाप्रमाणे देवीभागवतातहि ७ व्या स्कंधाच्या ३१ ते ४० अध्यायांपर्यंत एक गीता असून, ती देवीने सांगितली असल्यामुळे तिला 'देवीगीता' असे नांव आहे. याखेरीज खुद्द भगवद्गीतेचेच सार

अग्निपुराणाच्या तिसऱ्या खंडाच्या ३८० व्या अध्यायात, आणि गरुडपुराणाच्या पूर्वखंडाच्या २४२ व्या अध्यायात दिले आहे. तसेच योगवासिष्ठ हा ग्रंथ यद्यपि रामावतारांत वसिष्ठांनी रामास सांगितला आहे असे म्हटले आहे, तरी त्यातच 'अर्जुनोपाख्यान' या नांवाने कृष्णावतारी भगवंतांनी अर्जुनास सांगितलेल्या भगवद्गीतेचे सार, भगवद्गीतेतील अनेक श्लोक जसेच्या तसेच घेऊन, शेवटच्या म्हणजे निर्वाण प्रकरणात गोवलेले आहे (योग. ६ पू. सर्ग. ५२-५८ पहा). पुण्यास छापिलेल्या पद्मपुराणात शिवगीता मिळत नाही असे वर सांगितले आहे; परंतु शिवगीता न मिळाली तरी या प्रतीच्या उत्तरखंडातील अध्याय १७१ ते १८८ पर्यंत भगवद्गीतामाहात्म्य वर्णिले असून, भगवद्गीतेतील प्रत्येक अध्यायाला या माहात्म्याचा एकेक अध्याय दिला आहे व त्यांत यासंबंधीच्या कथाहि आलेल्या आहेत. याखेरीज वराहपुराणात एक गीतामाहात्म्य असून शैव किंवा वायुपुराण यातहि तिसरे एक गीतामाहात्म्य सांगितले आहे असे म्हणतात. पण कलकत्त्यास छापिलेल्या वायुपुराणात आम्हांस ते मिळाले नाही. 'गीताध्यान' म्हणून एक नऊ श्लोकी प्रकरण भगवद्गीतेच्या छापील प्रतींत आरंभी दिलेले असते. हे कोठून घेतलेले आहे ते कळत नाही. पण यांपैकी "भीष्मद्रोणतटा जयद्रथजला०" हा श्लोक थोड्या शब्दभेदाने अलिकडे प्रसिद्ध झालेल्या भास कवीच्या 'ऊरूभंग' नांवाच्या नाटकात आरंभीच दिला आहे. म्हणून हे ध्यान प्रायः भास कवीच्या प्रचारात आले असावे असे दिसते. कारण, भासासारख्या प्रसिद्ध कवीने हा श्लोक गीताध्यानातून उचलला आहे असे मानण्यापेक्षा गीताध्यान हेच निरनिराळ्या ठिकाणचे श्लोक घेऊन व काही नवीन रचून बनविलेले आहे, असे म्हणणे अधिक सयुक्तिक होय. भास कवि हा कालिदासापूर्वीचा असल्यामुळे त्याचा काल निदानपक्षी शके तीनशेहून अधिक अर्वाचीन होऊ शकत नाही. *

वरील हकीकतीवरून भगवद्गीतेचे कोणकोणते व किती अनुवाद, उण्यापुऱ्या नकला, तात्पर्ये किंवा माहात्म्ये पुराणांतून आढळून येतात हे लक्षात येईल. अवधूत, अष्टावक्र वगैरे काही गीता कोणत्या पुराणांतील आहेत, अथवा पुराणांतील नसल्यास त्या स्वतंत्ररीत्या केव्हा व कोणी रचिल्या याचा पत्ता लागत नाही. तथापि या सर्व गीतांची रचना किंवा त्यांतील विषयाची जुळणी पाहिली तर हे सर्व ग्रंथ भगवद्गीता प्रसिद्धीस येऊन ती लोकमान्य झाल्यानंतर रचिले गेले असावेत असे दिसून येते. किंबहुना भगवद्गीतेसारखी एखादी गीता आपल्या विशिष्ट पंथांत अगर पुराणांत असल्याखेरीज त्याची पूर्तता होत नाही एवढ्याच समजुतीने या निरनिराळ्या गीता ....

---

* वरीलपैकी बहुतेक व दुसऱ्याहि कित्येक गीता (भगवद्गीतेसह) रा. रा. हरि रघुनाथ भागवत हे हल्ली छापून काढीत आहेत.

निर्माण झाल्या आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल. भगवद्गीतेंत ज्याप्रमाणें भगवंतांनीं अर्जुनास विश्वरूप दाखवून ज्ञान सांगितलें तसेंच शिवगीता, देवगीता, गणेशगीता यांत वर्णन आहे; आणि शिवगीता, ईश्वरगीता वगैरेमधून भगवद्गीतेचे बरेचसे श्लोक अक्षरशः आलेले आहेत. ज्ञानदृष्ट्या पाहिलें तर भगवद्गीतेपेक्षां या गीतांतून कांहीं विशेष नसून अध्यात्मज्ञान व कर्म यांची जोड घालण्याची भगवद्गीतेची जी अपूर्व शैली ती तर यांपैकीं कोणत्याहि गीतेंत आढळून येत नाहीं. भगवद्गीतेंत पातंजलयोग किंवा हठयोग आणि कर्मत्यागरूप संन्यास यांचें यावें तसें वर्णन आलें नाहीं, असें कोणास तरी वाटून त्यानें कृष्णार्जुनांच्या संवादरूपानें भगवद्गीतेची पुरवणी म्हणून उत्तरगीता मागाहून रचिलेली आहे; आणि अवधूत, अष्टावक्र वगैरे कांहीं गीता निव्वळ एकदेशीय म्हणजे संन्यासमार्गाचेंच प्रतिपादन करणाऱ्या असून यमगीता, पांडवगीता वगैरे दुसऱ्या कांहीं गीता स्तोत्रासारख्या अगदीं संक्षिप्त व भक्तिपर आहेत. शिवगीता, गणेशगीता व सूर्यगीता यांचा प्रकार तसा नसून त्यांतून ज्ञानकर्मसमुच्चयाचें सयुक्तिक समर्थन केलें आहे हें खरें; तथापि त्यांतील प्रतिपादन बहुतेक भगवद्गीतेवरूनच घेतलेलें असल्यामुळें त्यांत कांहीं नवेपणा वाटत नाहीं. म्हणून अखेर भगवद्गीतेच्या प्रगल्भ व व्यापक तेजापुढें मागाहून झालेल्या या पौराणिक शिळ्या गीतांचा टिकाव न लागतां, उलट भगवद्गीतेचीच महती या नकली गीतांनीं अधिक व्यक्त व स्थापित झाली; आणि 'गीता' या शब्दाचाच 'भगवद्गीता' असा अर्थ प्राधान्येंकरून रूढ झाला. अध्यात्मरामायण व योगवासिष्ठ हे ग्रंथ विस्तृत असले तरी ते मागाहूनचे होत हें त्यांच्या रचनेवरूनच उघड होतें. मद्रासेकडील 'गुरुज्ञानवासिष्ठ—तत्त्वसारायण' हा ग्रंथ कित्येकांच्या मतें फार प्राचीन आहे; पण आम्हांस तसें वाटत नाहीं. कारण, त्यांत एकशेंआठ उपनिषदांचा उल्लेख असून तीं सर्व प्राचीन आहेत असें मानितां येत नाहीं; आणि सूर्यगीता पाहिली तर तिच्यांत विशिष्टाद्वैती मताचा उल्लेख सांपडतो (३. ३०), व कांहीं ठिकाणचा कोटिक्रमहि भगवद्गीतेवरूनच घेतल्यासारखा दिसतो (१. ६८). म्हणून हा ग्रंथहि पुष्कळ मागाहून—किंबहुना श्रीशंकराचार्यांच्याहि मागाहून—झाला असावा असें म्हणणें प्राप्त होतें.

गीता पुष्कळ असल्या तरी भगवद्गीतेचें श्रेष्ठत्व याप्रमाणें निर्विवाद असल्यामुळें इतर गीतांकडे फारसें लक्ष न देतां भगवद्गीतेचें परीक्षण करून त्यांतील तात्पर्य आपल्या धर्मबंधूंस सांगणें यांतच उत्तरकालीन वैदिकधर्मीय पंडित आपला कृतकृत्यता मानूं लागले. ग्रंथाचें परीक्षण दोन प्रकारचें असतें; एक अंतरंगपरीक्षण व दुसरें बहिरंगपरीक्षण. समग्र ग्रंथ अवलोकन करून त्यांतील मर्म, रहस्य, मथितार्थ किंवा प्रमेय काढणें यास 'अंतरंगपरीक्षण' हें नांव असून, ग्रंथ कोठें व कोणीं केला, त्याची भाषा

कर्ता आहे, काव्यदृष्ट्या त्यात माधुर्य किंवा प्रसाद हा गुण कितपत वठला आहे, ग्रंथातील शब्दरचना व्याकरणशुद्ध आहे किंवा त्यांत कांहीं जुने आर्ष प्रयोग आहेत, अगर कोणकोणत्या मतांचा, स्थलांचा किंवा व्यक्तींचा त्यांत उल्लेख केलेला आहे, व त्यावरून ग्रंथाचा कालनिर्णय करण्यास अथवा तत्कालीन समाजस्थिति समजण्यास कांहीं साधन मिळतें कीं नाहीं, ग्रंथांतील विचार स्वतंत्र आहेत कीं दुसऱ्यापासून घेतलेले आहेत, व दुसऱ्यापासून घेतलेले असल्यास कोठून व कोणते, इत्यादि केवळ बाह्यांगांचें विवेचन करणें यास 'बहिरंगपरीक्षण' असें ह्मणतात. गीतेवर ज्या प्राचीन पंडितांनीं भाष्यें व टीका केलेल्या आहेत त्यांनीं या बाह्य गोष्टींकडे विशेष लक्ष पुरविलें नाहीं. कारण, भगवद्गीतेसारख्या अलौकिक ग्रंथाचें परीक्षण करितांना असल्या गोष्टींकडे लक्ष पुरविणें म्हणजे त्यांच्या मतें एखादें उत्तम पुष्प नजरेस पडलें असतां त्याच्या सुवासाचें, रंगाचें व सौंदर्याचें कौतुक न करितां केवळ त्याच्या पाकळ्या मोजण्यांत, किंवा मधानें भरलेलें पोळें हातांत पडलें असतां त्यांतील छिद्रांची चर्चा करण्यांतच वेळ दवडण्यासारखें होय! परंतु पाश्चिमात्यांच्या अनुकरणानें आधुनिक विद्वानांनीं गीतेच्या बाह्यांगाचीहि आतां बरीच चर्चा चालविली आहे. गीतेमध्यें आर्ष प्रयोग किती आहेत हें पाहून एकानें असें ठरविलें आहे कीं, हा ग्रंथ येशू ख्रिस्त जन्मण्यापूर्वीं कांहीं शतकें तरी निर्माण झाला असावा. अर्थात् गीतेंतील भक्तिमार्ग तदुत्तरकालीन प्रवृत्त झालेल्या ख्रिस्ती धर्मातून घेतला असावा, ही शंकाच निर्मूल होय. दुसऱ्यानें, गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत ज्या नास्तिक मतांचा उल्लेख आहे तीं प्रायः बौद्ध धर्माचीं असावीं असें कल्पून, बुद्धानंतर गीता झाली असावी असें म्हटलें आहे. तिसरा असें म्हणतो कीं, तेराव्या अध्यायांतील 'ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव०' या श्लोकांत ब्रह्मसूत्रांचा उल्लेख असल्यामुळें ब्रह्मसूत्रानंतर गीता झाली असावी. उलटपक्षीं, ब्रह्मसूत्रांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं तरी गीतेचा आधार निःसंशय घेतलेला असल्यामुळें गीता तदुत्तरकालीन मानितां येत नाहीं, असेंहि कित्येकांचें म्हणणें आहे. दुसरे कित्येक असें म्हणतात कीं, भारतीय युद्धांत रणभूमीवर सातशें श्लोकी गीता अर्जुनास सांगण्यास अवकाश मिळणें शक्य नव्हतें. लढाईच्या घाईत फार झालें तर पांचपन्नास मुद्द्याचे श्लोक किंवा त्यांचा अर्थ त्या वेळीं श्रीकृष्णांनीं अर्जुनास सांगितला असावा व त्याचाच विस्तार, ही कथा संजयानें धृतराष्ट्रास, व्यासानें शुकास, वैशंपायनानें जनमेजयास व पुढें सूतानें शौनकास सांगतांना, अगर अखेरीस मूळ भारताचें ज्यांनीं 'महाभारत' बनविलें त्यांनीं, केला असावा. गीता ग्रंथाच्या रचनेसंबंधानें मनाची एकदां अशी समजूत झाल्यावर गीतासागरांत बुडया मारमारून कोणीं सात* तर कोणीं

*हल्लीं एक सप्तश्लोकी गीता प्रसिद्ध असून तींत (१) ॐ इत्येकाक्षरं ब्रह्म इ० (गी. ८. १३); (२) स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या इ० (गी. ११.३६); (३) सर्वतः पाणिपादं तत् इ

अठ्ठावीस, कोणीं छत्तीस तर कोणीं शंभर, याप्रमाणें गीतेचे मूलभूत श्लोक हुडकून काढले आहेत! शेवटीं कित्येकांची मजल येथपर्यंत आली आहे कीं, गीतेंतील ब्रह्मज्ञान रणभूमीवर अर्जुनास सांगण्यांचेंच कांहीं प्रयोजन नसून, वेदान्तावरील हा उत्तम ग्रंथ मागाहून कोणी तरी महाभारतांत घुसडून दिला आहे. बहिरंगपरीक्षणाचे हे प्रश्न सर्वथा निरर्थक असतात असें नाहीं. उदाहरणार्थ, वर सांगितलेली फुलांच्या पाकळ्यांची किंवा मधाच्या पोळ्यांतील छिद्रांची गोष्ट घ्या. वनस्पतींचें वर्गीकरण करितांना त्यांच्या फुलांच्या पाकळ्यांचाहि विचार अवश्य करावा लागतो; आणि मधाचें माप (घनफल) कमी न होतां सभोंवारच्या वेष्टनाचें माप (पृष्ठफल) ज्यामुळें लघुतम म्हणजे पराकाष्ठेचें कमी होऊन मेणाची अत्यंत काटकसर होईल, अशा आकाराचीं मध सांठविण्यांचीं छिद्रें पोळ्यांत असतात व त्यावरून मधमाशांच्या अंगचें उपजत चातुर्य व्यक्त होतें, असें आतां गणितानें सिद्ध झालें आहे. म्हणून अशा प्रकारच्या उपयोगाकडे दृष्टि देऊन आम्हींहि गीतेच्या बहिरंगपरीक्षणापैकीं महत्वाच्या कांहीं मुद्दयांचा विचार या ग्रंथाच्या अखेर दिलेल्या परिशिष्टांत केलेला आहे. परंतु ग्रंथाचें रहस्य ज्यास समजून घ्यावयाचें आहे त्यानें या बहिरंगपरीक्षकांच्या नादीं लागण्यांत कांहीं हांशील नाहीं. वाग्देवीचें रहस्य जाणणारे आणि तिची वरपांगी सेवा करणारे या दोहोंमधील भेद दाखविण्यासाठीं मुरारि कवीनें एक सरस दृष्टांत दिला आहे. तो म्हणतो—

> अब्धिर्लंघित एव वानरभटैः किं त्वस्य गंभीरताम् ।
> आपातालनिमग्नपीवरतनुर्जानाति मंथाचलः ॥

समुद्राची अगाध खोली विचारावयाची असल्यास ती कोणास विचारावी? रामरावणांच्या युद्धप्रसंगीं मोठमोठे बहाद्दर व चपल वानरवीर पटापट समुद्र ओलांडून लंकेंत गेले खरे; पण समुद्राची गंभीर खोली त्या बिचाऱ्यांस कोठून माहीत असणार? समुद्रमंथनाचे वेळीं मंथा म्हणजे रवी करून देवांनीं ज्या पर्वतास समुद्राच्या तळाशीं सोडिलें, त्या पाताळास जाऊन भिडलेल्या बडया मंदराचलासच याबद्दल खरी माहिती असणें शक्य आहे. मुरारि कवीच्या या न्यायाप्रमाणें गीतेचें रहस्य पहाण्यास गीतासागराचें ज्या अनेक पंडितांनीं आणि आचार्यांनीं मंथन केलें आहे त्यांच्या ग्रंथांकडेच आपणांस आतां वळलें पाहिजे. या पंडितांपैकीं महाभारतकार हे अग्रगण्य होत. किंबहुना हल्लींच्या गीतेचे ते एक प्रकारें कर्तेच

(गी.१३.१३);(४)कविं पुराणमनुशासितारं इ० (गी.८.९);(५) ऊर्ध्वमूलमधःशाखं इ०(गी. १५.१); (६)सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो इ० (गी.१५.१५);(७) मन्मना भव मद्भक्तो इ० (गी.१८.६५) एवढेच श्लोक दिलेले आहेत. याच नमुन्यावर दुसरेहि कित्येक भगवद्गीतेचे संक्षेप रचिलेले आहेत.

आहेत म्हटलें तरी चालेल. म्हणून खुद्द महाभारतकारांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय तें प्रथम थोडक्यांत सांगतों.

'भगवद्गीता' किंवा 'भगवंतांनीं गाइलेलें उपनिषत्' या नांवावरूनच गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश प्राधान्येंकरून भागवत–म्हणजे भगवंतांनीं प्रवृत्त केलेल्या–धर्माचा असावा असें दिसून येतें. कारण, श्रीकृष्णास 'श्रीभगवान्' हें नांव प्रायः भागवतधर्मांतच देत असतात. हा उपदेश नवा नसून पूर्वी हाच उपदेश भगवंतांनीं विवस्वानास, विवस्वानानें मनूस आणि मनूनें इक्ष्वाकूस केला होता, असें गीतेच्या चवथ्या अध्यायाच्या आरंभींच (गी. ४. १–३) म्हटलें असून, महाभारतांत शांतिपर्वाचे अखेर नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें सविस्तर निरूपण आहे त्यांत ब्रह्मदेवाच्या निरनिराळ्या जन्मांत, म्हणजे कल्पांतरीं, भागवतधर्माची परंपरा कोणती याचें वर्णन केल्यावर, अखेर ब्रह्मदेवाच्या हल्लींच्या जन्मांतील त्रेतायुगांत—

त्रेतायुगादौ च ततो विवस्वान् मनवे ददौ।
मनुश्च लोकभृत्यर्थं सुतायेक्ष्वाकवे ददौ।
इक्ष्वाकुणा च कथितो व्याप्य लोकानवस्थितः॥

"हा भागवतधर्म विवस्वान्–मनु–इक्ष्वाकु या परंपरेनें प्रसृत झालेला आहे" असें सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८,५१,५२). या दोन्हीं परंपरा एकमेकींशीं जुळतात (गीता ४.१ वरील आमची टीका पहा); आणि दोन भिन्न धर्मांची परंपरा एक असणें ज्याअर्थी शक्य नाहीं, त्याअर्थी गीताधर्म व भागवतधर्म एकच असले पाहिजेत असें परंपरेच्या या ऐक्यावरून सहज अनुमान होतें. पण ही गोष्ट केवळ अनुमानावरच अवलंबून आहे असें नाहीं. कारण, नारायणीय किंवा भागवत धर्माचें जें हें निरूपण महाभारतांत आहे त्यांतच—

एवमेष महान् धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः॥

"हे नृपश्रेष्ठ जनमेजया! हाच मोठा भागवतधर्म, त्यांतील विधींसह संक्षेपानें सदर हरिगीतेंत म्हणजे भगवद्गीतेंत पूर्वी तुला सांगितला आहे" (मभा.शां.३४६.१०),—असें वैशंपायनानें जनमेजयाजवळ गीतेच्या तात्पर्याचें वर्णन केलें आहे. आणि एक अध्याय सोडून पुढील अध्यायांत नारायणीय धर्माची ही माहिती—

समुपोढेष्वनीकेषु कुरुपांडवयोर्मृधे।
अर्जुने विमनस्के च गीता भगवता स्वयम्॥

"कौरवपांडवांच्या युद्धांत दोन्हीं सैन्यें सज्ज असतां अर्जुन विमनस्क म्हणजे उद्विग्न झाल्यावर त्यास भगवंतांनीं सांगितली" (मभा. शां. ३४८. ८),–असें स्पष्ट

म्हटलें आहे. यावरून 'हरिगीता' शब्दानें भगवद्गीताच या ठिकाणीं विवक्षित आहे याबद्दल कांहींच संशय रहात नाहीं. गुरुपरंपरा एकच असून शिवाय गीतेंत प्रतिपाद्य म्हणून स्पष्टपणें दोनदां वर्णिलेला जो हा भागवत किंवा नारायणीय धर्म त्यासच 'सात्वत' किंवा 'एकांतिक' धर्म अशीं दुसरीं नावें आहेत; आणि त्याचें निरूपण चालू असतां—

नारायणपरो धर्मः पुनरावृत्तिदुर्लभः ।
प्रवृत्तिलक्षणश्चैव धर्मो नारायणात्मकः ॥

"हा नारायणीय धर्म पुनर्जन्म टाळणारा म्हणजे पूर्ण मोक्षप्रद असून तो प्रवृत्तिपरहि आहे,"—असें त्याचें दुहेरी लक्षण देऊन (शां. ३४७.८०,८१), नंतर हा धर्म प्रवृत्तिपर कसा याचा महाभारतांत पूर्ण खुलासा केलेला आहे. प्रवृत्ति म्हणजे संन्यास न घेतां आमरणान्त चातुर्वर्ण्यविहित निष्काम कर्मच करीत राहणें हा अर्थ प्रसिद्ध आहे. म्हणून गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश भागवतधर्माचा असून सदर धर्म प्रवृत्तिपर असल्यामुळें तो उपदेशहि महाभारतकार प्रवृत्तिपरच समजतात, हें उघड होतें. तथापि केवळ प्रवृत्तिपर भागवतधर्मच गीतेंत आहे असें नाहीं; तर हा भागवतधर्म आणि—

यतीनां चापि यो धर्मः स ते पूर्वं नृपोत्तम ।
कथितो हरिगीतासु समासविधिकल्पितः ॥

"त्याबरोबरच [चापि] यतींचा म्हणजे संन्याशयांचा निवृत्तिपर धर्महि, हे राजा! तुला पूर्वी भगद्गीतेंत विधीसह संक्षेपानें कथन केला आहे,"—असें वैशंपायनानें जनमेजयास पुनः सांगितलें आहे (मभा. शां. ३४८.५३). परंतु प्रवृत्तिधर्माबरोबरच यतींचा निवृत्तिपर धर्महि गीतेंत याप्रमाणें जरी सांगितला असला, तरी मनु-इक्ष्वाकु इत्यादि गीताधर्माची जी परंपरा गीतेंत दिली आहे ती यतिधर्मास बिलकुल लागू पडत नाहीं; फक्त भागवतधर्माच्या परंपरेशीं मात्र जुळत्ये. यासाठीं गीतेंत अर्जुनास केलेला उपदेश मुख्यत्वेंकरून मनु—इक्ष्वाकु इत्यादि परंपरेनें चालत आलेल्या प्रवृत्तिपर भागवतधर्माचा असून त्यांत अनुषंगानें निवृत्तिपर यतिधर्माचें निरूपण आलेलें आहे, असा महाभारतकारांचा अभिप्राय असल्याचें वरील एकंदर वचनांवरून निष्पन्न होतें. महाभारतांतील हा प्रवृत्तिपर नारायणीय धर्म आणि भागवतपुराणांतील भागवत धर्म मूळांत एकच आहेत असें पृथु, प्रियव्रत, प्रह्लाद वगैरे भगवद्भक्तांच्या कथांतून किंवा अन्यत्र भागवतांत निष्काम कर्माचीं जीं वर्णनें आहेत त्यांवरून स्पष्ट होतें. (भागवत ४.२२.५१,५२; ७. १०. २३ व ११.४.६ पहा). परंतु भागवतधर्मांतील कर्मपर प्रवृत्तितत्त्वाचें समर्थन करणें हा भागवतपुराणाचा मुख्य उद्देश नाहीं. हें समर्थन महाभारतांत किंवा विशेषतः गीतेंतच केलेलें

आहे. पण या समर्थनाबरोबर भागवतधर्मांतील भक्तीचें रहस्य जसें दाखवावयास पाहिजे होतें तसें दाखविण्यास व्यास तेव्हां विसरले, भक्तीखेरीज नुसतें नैष्कर्म्य म्हणजे निष्काम कर्म फुकट आहे (भागवत १.५.१२), असें वाटून भारतांतील ही उणीव भरून काढण्यासाठीं भागवतपुराण मागाहून मुद्दाम सांगावें लागलें, असें भागवताच्या आरंभीच्या अध्यायांतून वर्णन आहे. भागवतपुराणाचा मुख्य हेतु काय हें यावरून उघड होतें; व यामुळें अनेक प्रकारच्या हरिकथा सांगून भागवतधर्मांतील भगवद्भक्तीचें माहात्म्य भागवतांत जसें विस्तारानें वर्णिले आहे तसें भागवतधर्माच्या कर्मपर अंगाचें विवेचन त्यांत झालेलें नाहीं. किंबहुना सर्व कर्मयोग भक्तीवांचून रद्द होत, असें भागवतकारांचें म्हणणें आहे (भाग. १.५.३४). म्हणून गीतेचें तात्पर्य ठरविण्यास, गीता ज्या भारतांत सांगितली आहे त्यांतल्याच नारायणीयोपाख्यानाचा जसा उपयोग होतो, तसा भागवतपुराण भागवतधर्मीय असलें तरी तें केवळ भक्तिप्रधान असल्यामुळें त्याचा होऊं शकत नाहीं, आणि तो केला तरी भारत व भागवत या दोन ग्रंथांचे उद्देश व कालहि भिन्न आहेत हे लक्षांत ठेवून करावा लागतो, हें येथें सांगितले पाहिजे. निवृत्तिपर यतिधर्म आणि प्रवृत्तिपर भागवतधर्म यांचीं मूळ स्वरूपें कोणतीं, हे भेद होण्यास कारणें काय झालीं, मूळ भागवतधर्माचे सध्यां कोणतें रूपांतर झालेलें आहे, इत्यादि प्रश्नांचा विचार पुढें खुलासेवार करण्यांत येईल.

खुद्द महाभारतकारांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय ते सांगितलें. आतां गीतेवरील भाष्यकार व टीकाकार यांनीं गीतेचें तात्पर्य काय ठरविलें आहे तें पाहूं. हीं भाष्यें व टीका यांमध्यें श्रीशंकराचार्यांचें गीतेवरील भाष्य हा सध्यां अतिप्राचीन ग्रंथ समजतात. यापूर्वी गीतेवर बरींच भाष्यें किंवा टीका झालेल्या होत्या यांत संशय नाहीं; परंतु या टीका सध्यां उपलब्ध नसल्यामुळें महाभारतानंतर व शंकराचार्यांचा उदय होण्यापूर्वी दरम्यानच्या काळांत गीतेचा अर्थ कसा लावीत असत हें समजण्यास आतां पुरीं साधनें उरलीं नाहींत. तथापि शांकरभाष्यांतच या प्राचीन टीकाकारांच्या मतांचा जो उल्लेख आहे (गी. शांभा. अ. १ व ३ यांचा उपोद्घात पहा), त्यावरून आचार्यांच्या पूर्वीच्या टीकाकारांनीं गीतेचा अर्थ महाभारतकारांप्रमाणें ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक—म्हणजे ज्ञानाबरोबरच ज्ञानी मनुष्यानें आमरणान्त स्वधर्मोक्त कर्म केलें पाहिजे—असा प्रवृत्तिपर लाविलेला होता, असें उघड दिसून येतें. पण वैदिक कर्मयोगाचा हा सिद्धान्त श्रीशंकराचार्यांस मान्य नसल्यामुळें तो खोडून काढून आचार्यांच्या मतें गीतेचें तात्पर्य काय हें सांगण्याच्या हेतूनेंच गीतेवर त्यांनीं आपलें भाष्य मुद्दाम लिहिलें, असें सदर भाष्याच्या आरंभींच्या उपोद्घातांत स्पष्ट म्हटलें आहे. किंबहुना 'भाष्य' या शब्दाचाच असा अर्थ होतो. 'भाष्य' व 'टीका' या दोन

शब्दांचा कित्येकदां समानार्थी उपयोग करण्यांत येतो खरा; पण सामान्यतः 'टीका' म्हटली म्हणजे त्यांत मूळ ग्रंथाचा सरळ अन्वय सांगून त्यांतील शब्दांचा अर्थ सुगम केलेला असतो; आणि भाष्यकार तेवढ्यावरच संतुष्ट न रहातां, एकंदर ग्रंथाचें न्याय-रीत्या पर्यालोचन करून आपल्या मतें त्यांतील तात्पर्य काय व तदनुसार ग्रंथाचा अर्थ कसा लावावा, हें सांगत असतात. गीतेवरील शांकर भाष्याचें स्वरूप याच प्रकारचें आहे. पण गीतातात्पर्यनिरूपणांत आचार्यांनीं जो फरक केला त्यांतील बीज लक्षांत येण्यास पूर्वीचा थोडासा इतिहास येथें सांगितला पाहिजे. वैदिक धर्म केवळ तांत्रिक नसून या धर्मांतील गूढ तत्त्व काय याबद्दल प्राचीन काळींच उपनिषदांतून सूक्ष्म विचार झालेले आहेत. परंतु हीं उपनिषदें निरनिराळ्या ऋषींनीं निरनिराळ्या वेळीं निरूपिलीं असल्यामुळें त्यांत अनेक तऱ्हेचे विचार आलेले असून त्यांपैकीं दिसण्यांत कांहीं परस्परविरुद्धहि आहेत. हा विरोध काढून टाकून बादरायणाचार्यांनीं आपल्या वेदान्त-सूत्रांत सर्व उपनिषदांची एकवाक्यता केलेली आहे; व त्यामुळें उपनिषदांइतकींच वेदान्तसूत्रेंहि या बाबतींत प्रमाण धरिलीं जातात. या वेदान्तसूत्रांसच 'ब्रह्मसूत्रें' किंवा 'शारीरकसूत्रें' अशीं दुसरीं नांवें आहेत. तथापि वैदिक धर्मांतील तत्त्वज्ञानाचा विचार एवढ्यानें पुरा होत नाहीं. कारण, उपनिषदांतील ज्ञान प्रायः वैराग्यपर म्हणजे निवृ-त्तिपर असून, वेदान्तसूत्रें उपनिषदांची एकवाक्यता करण्यासाठींच रचिलेलीं असल्या-मुळें त्यांतहि वैदिक प्रवृत्तिमार्गाचें कोठेंच सविस्तर तात्त्विक प्रतिपादन केलेलें नाहीं. म्हणून, वर सांगितल्याप्रमाणें प्रवृत्तिमार्गप्रतिपादक भगवद्गीतेनें वैदिकधर्मतत्त्वज्ञानां-तील ही उणीव जेव्हां प्रथम भरून काढिली, तेव्हां उपनिषदें व वेदान्तसूत्रें यांतील धार्मिक तत्वज्ञानाची पूर्तता करणारा ग्रंथ या नात्यानें भगवद्गीता ही त्यांच्याइतकीच सर्वमान्य व प्रमाणभूत झाली; आणि अखेर उपनिषदें, वेदान्तसूत्रें व भगवद्गीता यांस 'प्रस्थानत्रयी' असें नांव प्राप्त झालें. 'प्रस्थानत्रयी' म्हणजे निवृत्ति व प्रवृत्ति मिळून दोन्ही मार्गांचें पद्धतशीर व तात्त्विक विवेचन करणारे वैदिक धर्माचे तीन मुख्य आधारभूत ग्रंथ किंवा खांब होत. भगवद्गीतेचा याप्रमाणें प्रस्थानत्रयींत समा-वेश होऊन या प्रस्थानत्रयीचें साम्राज्य एकदां स्थापित झाल्यावर जें धर्ममत या तीन ग्रंथांस धरून नाहीं, किंवा या तिहींत ज्या मताचा समावेश करितां येत नाहीं, तें मत अगर संप्रदाय वैदिक धर्मांतील लोक गौण व अग्राह्य मानूं लागले. याचा अखेर असा परिणाम झाला कीं, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैत, शुद्धाद्वैत आणि त्यांना जोडून संन्यास किंवा भक्ति वगैरे वैदिक धर्माचे जे जे संप्रदाय बौद्ध धर्माच्या ऱ्हासानंतर हिंदुस्थानांत प्रचलित झाले, त्यांपैकीं प्रत्येक संप्रदायाच्या प्रवर्तक आचा-र्यास प्रस्थानत्रयीच्या तिन्ही भागांवर (अर्थात् भगवद्गीतेवरहि) भाष्यें लिहून, हे सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वींच धर्मग्रंथ म्हणून प्रमाणभूत झालेल्या या तिन्ही ग्रंथां-

वरून आपलाच संप्रदाय खरा ठरतो, इतर संप्रदाय या धर्मग्रंथांस संमत नाहींत, असें सिद्ध करून दाखविणें प्राप्त झालें. कारण, आपल्या संप्रदायाखेरीज दुसरा मार्गहि प्रमाणभूत धर्मग्रंथांतून ग्राह्य धरिलेला आहे असें कबूल केल्यास, आपल्या संप्रदायाची महती त्या मानानें कमी होत्ये; व तसें होणें कोणत्याहि संप्रदायास इष्ट नसतें. सांप्रदायिकदृष्ट्या प्रस्थानत्रयीवर भाष्य लिहिण्याचा हा प्रघात सुरू झाल्या-वर निरनिराळे पंडित आपआपल्या संप्रदायांतील भाष्यांच्या आधारेंच आपल्या टीकांतून गीतार्थ प्रतिपादन करूं लागले, आणि त्या त्या संप्रदायांत त्या त्या टीकाच अधिक मान्य होत गेल्या. गीतेवर हल्लीं जीं भाष्यें किंवा टीका उपलब्ध आहेत त्या बहुतेक सर्व अशाच प्रकारच्या म्हणजे निरानिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांच्या किंवा पंडितांच्या आहेत; व त्यामुळें मूळ भगवद्गीतेंत एकच अर्थ सुबोध रीतीनें प्रतिपादिला असतांहि तीच गीता प्रत्येक संप्रदायाचें समर्थन करणारी अशी समजूत झालेली आहे. या सर्व संप्रदायांपैकीं पहिला म्हणजे अतिप्राचीन संप्रदाय श्रीशंकरा-चार्यांचा होय; व तत्त्वज्ञानदृष्ट्या तोच हिंदुस्थानांत बहुमान्य झालेला आहे. श्रीम-दाद्यशंकराचार्य शालिवाहनशके ७१० मध्यें जन्मले व बत्तिसाव्या वर्षी त्यांनी गुहाप्रवेश केला [शके ७१० ते ७४२]* असें सध्यां ठरविण्यांत आलें आहे. आचार्य हे एक मोठे अलौकिक ज्ञानी असून त्यांनी आपल्या दिव्य सामर्थ्यानें त्या वेळीं चोहोंकडे माजलेल्या जैन व बौद्ध मतांचें खंडण करून आपलें अद्वैत मत स्थापित केलें; व श्रौतस्मार्त वैदिकधर्माच्या संरक्षणार्थ भरतखंडाच्या चारी दिशांस चार मठ उभारून निवृत्तिपर वैदिक संन्यासधर्म किंवा संप्रदाय त्यांनीं कलियुगांत पुनः सुरू केला, ही कथा सर्वविश्रुत आहे. कोणताहि धार्मिक संप्रदाय घेतला तरी त्याचे स्वभावतःच दोन भाग होतात; पहिला तत्त्वज्ञानाचा व दुसरा आचरणाचा. पहिल्यांत पिंडब्रह्मांडाच्या विचारांनीं परमेश्वरस्वरूप काय निष्पन्न होतें तें सांगून मोक्ष कशाला म्हणावें याचा शास्त्रदृष्ट्या निर्णय केलेला असतो; व दुसऱ्यांत तो मोक्ष मिळ-ण्यास साधन किंवा उपाय म्हणून मनुष्यानें या जगांत कसें वागलें पाहिजे याचें निरूपण असतें. पैकीं पहिल्या म्हणजे तात्त्विक दृष्ट्या पाहिलें तर श्रीशंकराचार्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, (१) मी, तूं किंवा मनुष्याच्या डोळ्यांस दिसणारें जगत् —म्हणजे सृष्टींतील पदार्थांचें नानात्व—खरें नसून या सर्वांत एकच शुद्ध व नित्य परब्रह्म भरलेलें आहे, आणि त्याच्या मायेनें मनुष्याच्या इंद्रियांस नानात्वाचा भास होत असतो; तसेंच (२) मनुष्याचा आत्माहि मूळांत परब्रह्मरूपीच असतो; आणि (३) आत्म्याच्या व परब्रह्माच्या या ऐक्याचें पूर्ण ज्ञान म्हणजे अनुभवात्मक

*आमच्या मतें श्रीमदाद्यशंकराचार्यांचा काल आणखी शंभर वर्षे मागें ओढला पाहिजे त्याबद्दलचा आधार परीशिष्टप्रकरणांत दिला आहे तो पहा.

ओळख झाल्याखेरीज कोणासहि मोक्ष मिळणें शक्य नाहीं. यासच 'अद्वैतवाद' असें ह्मणतात. कारण, एका शुद्ध, बुद्ध, नित्य व मुक्त परब्रह्माखेरीज दुसरी कोणतीहि स्वतंत्र व सत्य वस्तु नाहीं; डोळयांना दिसणारें नानात्व हा मानवी दृष्टीचा भ्रम किंवा मायेच्या उपाधीमुळें होणारा आभास आहे:माया ही दुसरी खरी व स्वतंत्र वस्तु नाहीं, मिथ्या आहे: असें या सिद्धान्ताचें तात्पर्य आहे. आणि नुसत्या तत्वज्ञानाचाच जेव्हां विचार कर्तव्य असतो तेव्हां शांकर मताची यापेक्षां जास्त चर्चा करण्याची जरूर नसते. पण शांकरसंप्रदाय एवढ्यानेंच पुरा होत नाहीं. अद्वैततत्त्वज्ञानाला जोडून शांकरसंप्रदायाचा तितक्याच महत्त्वाचा आचारणदृष्ट्या दुसरा असा सिद्धांत आहेकीं, चित्त शुद्ध होऊन ब्रह्मात्मैक्यज्ञान प्राप्त करून घेण्याची योग्यता अंगी येण्यास स्मृति-ग्रंथात वर्णिल्याप्रमाणें गृहस्थाश्रमाचीं कर्मे जरी केलीं पाहिजेत तरी पुढें हीं कर्मे सदैव करीत न रहातां, अखेर सर्व कर्मे सोडून देऊन संन्यास घेतल्याखेरीज मोक्षप्राप्ति होणें शक्य नाहीं. कारण, कर्म व ज्ञान हीं उजेड व अंधकार याप्रमाणें परस्परविरोधी असल्यामुळें सर्व वासना व कर्मे सुटल्याखेरीज ब्रह्मज्ञानाची पूर्णताच होत नाहीं; या दुसऱ्या सिद्धान्तास 'निवृत्तिमार्ग,' किंवा शेवटी सर्व कर्माचा संन्यास करून ज्ञानांतच गढून रहातात ह्मणून 'संन्यासनिष्ठा' किंवा 'ज्ञाननिष्ठा' असें ह्मणतात. उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रें यांत केवळ अद्वैतज्ञानच नाहीं, तर संन्यासमार्गहि, ह्मणजे शांकर संप्रदायाचें वरील दोन्ही भाग, उपदेशिले आहेत, असें सदर ग्रंथावरील शांकर भाष्यांत प्रतिपादन केलें असून, भगवद्गीतेचें तात्पर्यहि तसेंच आहे, असें गीतेवरील शांकर भाष्यांत ठरविलें आहे(गी. शांभा. उपोद्घात व ब्रह्म. सू. शांभा. २. १. १४ पहा): आणि त्यास प्रमाण ह्मणून "ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते"—ज्ञानरूप अग्नीनेंच सर्व कर्मे जळून खाक होतात (गी. ४. ३७), "सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते"—सर्व कर्माचा शेवट ज्ञानांत होतो(गी. ४. ३३)—इत्यादि गीतेंतील वाक्यें दाखविलीं आहेत. सारांश, बौद्ध धर्माचा पाडाव झाल्यावर प्राचीन वैदिक धर्मापैकीं ज्या एका विशिष्ट मार्गाची—तो श्रेष्ठ ठरवून—श्रीशंकराचार्यांनीं स्थापना केली तदनुकूलच गीतेचाहि अर्थ आहे, पूर्वटीकाकारांनीं सांगितल्याप्रमाणें ज्ञान व कर्म यांचा समुच्चय गीतेंत प्रतिपाद्य नाहीं, तर कर्म हें ज्ञानप्राप्तीचें साधन म्हणजे गौण असून अखेर सर्व कर्मसंन्यासपूर्वकज्ञानानेंच मोक्ष मिळतो, हा शांकर संप्रदायाचा सिद्धान्तच भगवंतांनीं गीतेंत अर्जुनास उपदेशिला आहे, हें दाखविण्यासाठीं शांकर भाष्य लिहिलेलें आहे. श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वीची गीतेवर एखादी संन्यासपर टीका असल्यास ती सध्यां उपलब्ध नाहीं; म्हणून गीतेचें प्रवृत्तिपर रूप काढून टाकून तिला निवृत्तिपर सांप्रदायिक रूप देण्यास शांकर भाष्यापासून प्रारंभ झाला असें म्हटलें पाहिजे. श्रीशंकराचार्यांचे मागून त्यांच्या संप्रदायाचे अनुयायी मधुसूदनादिक जे गीतेचे अनेक टीकाकार झाले

त्यांनीं या बाबतीत मुख्यत्वेंकरून आचार्यांचेंच अनुकरण केलें आहे. तथापि पुढें आणखी अशी एक चमत्कारिक कल्पना निघाली कीं, अद्वैत मताच्या मूलभूत महावाक्यांपैकीं "तत्त्वमसि"—तें(परब्रह्म)तूं(श्वेतकेतु) आहेस—असें जें छांदोग्योपनिषदांतील मुख्य महावाक्य त्याचेंच गीतेच्या अठरा अध्यायांत विवरण आहे.पण महावाक्यांतील पदांचा क्रम बदलून पहिल्यानें 'त्वं'व नंतर'तत्' आणि 'असि' हीं पदें घेऊन या नव्या क्रमाप्रमाणें प्रत्येकास गीतेचे आरंभापासून सहासहा अध्याय भगवंतांनी निःपक्षपातबुद्धीनें सारखेसारखे वांटून दिले आहेत ! गीतेवरील पैशाच भाष्य हें कोणत्याहि संप्रदायाचें नसून स्वतंत्र आहे, व तें हनुमानानें म्हणजे मारुतीनें लिहिलें, अशी कित्येकांची समजूत आहे. पण खरा प्रकार तसा नाहीं. भागवतावरील टीकाकार हनुमान पंडित यानेंच हें भाष्य केलेलें असून तें संन्यासमार्गाचें आहे; आणि त्यांत कांहीं कांहीं ठिकाणीं शांकर भाष्यांतील अर्थच शब्दशः दिलेले आहेत. तसेंच पूर्वी व अलीकडे गीतेचीं मराठींत जी भाषांतरें किंवा निरूपणें झालेलीं आहेत तींहि प्रायः शांकरभाष्यानुसारी असून, प्रो. मॅक्स् मुल्लर यांनी प्रसिद्ध केलेल्या'प्राच्य धर्मपुस्तक' मालेंत कै.काशीनाथपंत तेलंग यांनी केलेलें भगवद्गीतेचें इंग्रजी भाषांतरहि होईल तेवढें श्रीशंकराचार्य व शांकरसंप्रदायी टीकाकार यांस अनुसरून केलेलें आहे, असें सदर भाषांतरास जोडलेल्या प्रस्तावनेच्या अखेर लिहिलें आहे.

गीता व प्रस्थानत्रयींतील इतर ग्रंथ यांवर सांप्रदायिक भाष्य लिहिण्याचा प्रघात याप्रमाणें एकदां सुरू झाल्यावर पुढें इतर संप्रदायांतहि त्यांचेंच अनुकरण करण्यांत आलें. मायावाद, अद्वैत व संन्यास प्रतिपादन करणाऱ्या शांकर संप्रदायानंतर सुमारें अडीचशें वर्षांनीं श्रीरामानुजाचार्य [जन्मशक ९३८] यांनीं विशिष्टाद्वैतसंप्रदाय प्रवृत्त केला; आणि तो सिद्ध करण्यास शंकराचार्यांप्रमाणें रामानुजाचार्यांनींहि प्रस्थानत्रयींवर (अर्थात् त्यांतच गीतेवरहि) स्वतंत्र भाष्यें लिहिलीं आहेत. श्रीशंकराचार्यांचा मायामिथ्यात्ववाद आणि अद्वैत सिद्धान्त ही दोन्हीं खरी नसून जीव, जगत् व ईश्वर हीं तीन तत्त्वें जरी भिन्न असलीं, तरी जीव (चित्) व जगत् (अचित्) हीं दोन्हीं एका ईश्वराचेंच शरीर असल्यामुळें चिदचिद्विशिष्ट ईश्वर एकच होय, व ईश्वरशरीरांतील या सूक्ष्म चिदचिदापासून पुढें स्थूल चित् व अचित् किंवा अनेक जीव व जगत् निर्माण होतात, असें या संप्रदायाचें मत आहे, आणि तेंच मत उपनिषदें व ब्रह्मसूत्रें या दोहोंत आणि गीतेंतहि प्रतिपाद्य आहे, असें रामानुजाचार्यांचें तत्त्वज्ञानदृष्ट्या म्हणणें आहे (गी. रामा. २.१२; १३. २). किंबहुना भागवतधर्मांत विशिष्टाद्वैत मत शिरण्यास यांचेच ग्रंथ कारण झाले आहेत, असें म्हटलें तरी चालेल; कारण, तत्पूर्वी महाभारतांत व गीतेंत भागवतधर्माचें जें निरूपण आहे तें अद्वैत मत स्वीकारून केलेलें आहे असें दिसून येतें. रामानुजाचार्य हे भागवतधर्मी असल्या-

मुळें गीतेंत प्रवृत्तिपर कर्मयोग प्रतिपाद्य आहे ही गोष्ट वास्तविकरीत्या त्यांच्या लक्षांत यावयास पाहिजे होती. पण रामानुजाचार्यांच्या वेळीं मूळ भागवतधर्मांतील कर्मयोग बहुतेक लुप्त होऊन त्यास तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैती, व आचरणदृष्ट्या प्राधान्येंकरून भक्तिपर स्वरूप प्राप्त झालेलें असल्यामुळें, गीतेंत ज्ञान, कर्म व भक्ति हीं तिन्ही जरी वर्णिलीं असलीं तरी तत्त्वज्ञानदृष्ट्या विशिष्टाद्वैत व आचरण-दृष्ट्या वासुदेवभक्ति हेंच गीतेचें सार असून कर्मनिष्ठा ही ज्ञाननिष्ठेची निष्पादक आहे, स्वतंत्र नव्हे, असा रामानुजाचार्यांनींहि निर्णय केला आहे (गी. राभा. १८.१ व ३.१ पहा). परंतु अद्वैतज्ञानाऐवजीं विशिष्टाद्वैत आणि संन्यासाऐवजीं भक्ति असा जरी शांकरसंप्रदायांत रामानुजाचार्यांनीं फरक केला, तरी आचरणदृष्ट्या भक्ति हेंच अखेरचें कर्तव्य मानिल्यानें चातुर्वर्ण्याचीं स्वधर्मोक्त सांसारिक कर्में आमरणान्त करणें हा पक्ष गौण ठरतो; व त्यामुळें गीतेचें रामानुजीय तात्पर्यहि एक प्रकारें कर्म-संन्यासपरच आहे, असें म्हटलें पाहिजे. कारण, कर्मांनीं चित्त शुद्ध होऊन ज्ञान झाल्यावर चतुर्थाश्रम घेऊन ब्रह्मचिंतनांत गढून राहिलें काय, किंवा प्रेमानें निस्सीम वासुदेवभक्तींत रंगून गेलें काय, दोन्हीहि मार्ग कर्मयोगदृष्ट्या एकाच मासल्याचे म्हणजे निवृत्तिपर होतात. आणि हाच आक्षेप रामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या संप्र-दायांसहि लागू पडतो. मायामिथ्यात्ववाद खरा नसून वासुदेवभक्तीनेंच अखेर मोक्ष मिळतो, इत्यादि रामानुजाचार्यांचे सिद्धान्त जरी बरोबर असले, तरी परब्रह्म व जीव कांहीं अंशीं एक व कांहीं अंशीं भिन्न मानणें परस्परविरुद्ध असून असंबद्ध होय; म्हणून दोन्हींहि सदैव भिन्नच मानिले पाहिजेत, पूर्णपणें किंवा अंशतःहि त्यांचें ऐक्य होणें शक्य नाहीं, असें श्रीरामानुजाचार्यांनंतर निघालेल्या तिसऱ्या संप्रदायाचें मत आहे. त्यामुळें त्यास "द्वैती संप्रदाय" असें म्हणतात. या संप्रदायाचे प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य ऊर्फ श्रीमदानंदतीर्थ हे शके ११२० सालीं समाधिस्थ झाले व तेव्हां त्यांचें वय ७९ वर्षांचें होतें असें माध्व संप्रदायांतील लोकांचें म्हणणें आहे. पण डाक्टर भांडारकर यांनीं "वैष्णव शैव व इतर पंथ" म्हणून जो एक इंग्रजी ग्रंथ नुक्ताच प्रसिद्ध केला आहे त्यांत (पृ. ५९) मध्वाचार्यांचा कालशके ११११ ते ११९८पर्यं-तचा होय असें शिलालेखादि अन्य प्रमाणांवरून निश्चित केलें आहे. श्रीमध्वा-चार्यांनीं प्रस्थानत्रयीवर—अर्थात् गीतेवरहि—जीं भाष्यें आहेत त्यांतून हे सर्व ग्रंथ द्वैतमतप्रतिपादकच आहेत असें त्यांनी दाखविलें आहे. गीतेवरील आपल्या भाष्यांत ते असें म्हणतात कीं, निष्काम कर्मांची महती गीतेंत जरी वर्णिली असली, तरी निष्काम कर्म हें साधन असून भक्ति ही अखेरची निष्ठा होय. भक्ति सिद्ध झाल्या-नंतर कर्म केलें काय आणि न केलें काय त्यांत कांहीं विशेष नाहीं. 'ध्यानात कर्म-फलत्यागः"—परमेश्वराच्या ध्यानापेक्षां म्हणजे भक्तीपेक्षां कर्मफलत्याग म्हणजे

निष्काम कर्म श्रेष्ठ—इत्यादि कांहीं गीतावचनेंहि या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहेत; पण तीं अक्षरशःखरीं नसून अर्थवादात्मक समजावीं, असें गीतेवरील माध्वभाष्यांत लिहिलें आहे (गी. माभा. १२.१३). चवथा संप्रदाय श्रीवल्लभाचार्य [जन्मशक १४०१] यांचा होय. रामानुज व माध्व यांच्या संप्रदायांप्रमाणें हा संप्रदायहि वैष्णवपंथी आहे. पण विशिष्टाद्वैती किंवा द्वैती मानितात त्यापेक्षां जीव, जगत् व ईश्वर यासंबंधानें या पंथाचें मत निराळें आहे. मायाविरहित म्हणजे शुद्ध जीव व परब्रह्म हीं एकच आहेत, दोन नव्हेत, हें मत या संप्रदायास मान्य आहे; व म्हणूनच यास 'शुद्धाद्वैती' म्हणतात. तथापि, श्रीशंकराचार्य म्हणतात त्याप्रमाणें जीव व ब्रह्म एकच न मानितां अग्नीच्या ठिणग्यांप्रमाणें जीव हे ईश्वराचे अंश होत, मायात्मक जगत् मिथ्या नसून माया ही एक परमेश्वराच्या इच्छेनें ईश्वरापासून विभक्त झालेली शक्ति आहे, आणि मायापरतंत्र झालेल्या जीवास मोक्षप्राप्त्यर्थ लागणारें ज्ञान ईश्वरानुग्रहाखेरीज होणें शक्य नसल्यामुळें भगवद्भक्ति हेंच काय तें मोक्षाचें मुख्य साधन होय, असे या पंथाचे जे दुसरे सिद्धान्त आहेत त्यांमुळें शांकर संप्रदायाहून हा संप्रदाय भिन्न झाला आहे. परमेश्वराच्या या अनुग्रहासच 'पुष्टि,' 'पोषण' हीं दुसरीं नांवें असल्यानें या संप्रदायास 'पुष्टिमार्ग' असें म्हणण्याचाहि प्रघात आहे. या संप्रदायाचे गीतेवर तत्त्वदीपिकादि जे ग्रंथ आहेत त्यांत असें ठरविलें आहे कीं, सांख्यज्ञान व कर्मयोग हीं अर्जुनास प्रथम सांगून अखेर त्यास भक्त्यमृत पाजून ज्या अर्थी भगवंतांनीं कृतकृत्य केलें आहे, त्याअर्थी भक्ति—आणि त्यांतल्यात्यांतहि घरदार सोडून देऊन केवळ निवृत्तिपर पुष्टिमार्गीय भक्ति—हेंच सर्व गीतेचें तात्पर्य होय; आणि याच हेतूनें भगवंतांनीं "सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज" (गी. १८.६६) सर्व धर्म सोडून मला एकट्यालाच शरण ये,—असा शेवटीं उपदेश केला आहे. याखेरीज निंबार्क यांचाहि एक राधाकृष्णभक्तिपर वैष्णव संप्रदाय आहे. हे आचार्य रामानुजाचार्यांनंतर व मध्वाचार्यापूर्वी म्हणजे शके १०८४ चे सुमारास झाले असावे असें डॉक्टर भांडारकर यांनीं ठरविलें आहे. जीव, जगत् व ईश्वर यांसंबंधानें निंबार्काचार्यांचें असें मत आहे कीं, हे तिन्ही जरी भिन्न असले तरी जीव व जगत् यांचे व्यापार व अस्तित्व स्वतंत्र नसून ईश्वरेच्छेवर अवलंबून आहेत, आणि मूळ परमेश्वरांतच जीव व जगत् यांचीं सूक्ष्म तत्त्वें अंतर्भूत असतात. हें मत सिद्ध करण्यास निंबार्कांनी वेदान्तसूत्रांवर एक स्वतंत्र भाष्य लिहिलें आहे; व या संप्रदायांतील केशव काश्मीरिभट्टाचार्य यांनीं भगवद्गीतेवर 'तत्वप्रकाशिका' नांवाची एक टीकाहि लिहिली असून तींत गीतार्थ याच संप्रदायास अनुकूल आहे असें दाखविलें आहे. रामानुजाचार्यांच्या विशिष्टाद्वैतापासून या संप्रदायाचा भेद दाखविण्यास यास 'द्वैताद्वैती संप्रदाय' असें म्हणतां येईल. डोळयांना प्रत्यक्ष दिसणाऱ्या वस्तु खऱ्या मानिल्याखेरीज व्यक्ताची उपासना म्हणजे

भक्ति निराधार किंवा कांहीं अंशीं तरी लटकी पडत्ये अशा समजुतीनें शांकर संप्रदायांतील मायावाद न स्वीकारितां द्वैत्यांचे किंवा विशिष्टाद्वैत्यांचे हे निरनिराळे भक्तिपर संप्रदाय प्रवृत्त झालेले आहेत, हें उघड आहे. पण भक्तीची उपपत्ति लागण्यास अद्वैत व मायावाद सोडूनच दिला पाहिजे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, मायावाद व अद्वैत स्वीकारूनहि महाराष्ट्रांतील साधुसंतांनीं भक्तीचें समर्थन केलें असून, हा पंथ श्रीशंकराचार्यांच्या पूर्वींपासून चालत आलेला आहे असें दिसून येतें. अद्वैत, मायामिथ्यात्व व कर्मत्यागावश्यकता हे शांकर संप्रदायाचे सिद्धान्त या पंथांत ग्राह्य धरले जातात. पण ब्रह्मात्मैक्यरूप मोक्ष प्राप्त होण्यास जी अनेक साधनें आहेत, त्यांपैकीं भक्तिमार्ग हें साधन अत्यंत सुलभ होय, "तुज व्हावा आहे देव। तरी हा सुलभ उपाव" (तुका.गा.३००२.२), असा तुकारामबोवांप्रमाणें या पंथांतील लोकांचा सर्वांस उपदेश असून भगवद्गीतेंतहि "क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम्" (गी.१२.५)—अव्यक्त ब्रह्माचे ठायीं चित्त लागणें अधिक क्लेशमय आहे—असें प्रथम कारण दाखवून, पुढें "भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः"—माझे भक्तच मला अतिशय प्रिय होत (गी.१२.२०), —असें ज्या अर्थीं भगवंतांनींच अर्जुनास सांगितलें आहे, त्या अर्थीं अद्वैतपर्यवसायी भक्तिमार्गच गीतेंतला मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय असें त्यांचें म्हणणें आहे. श्रीधरस्वामीनीं आपल्या गीतेवरील टीकेंत (गी.१८.७८) गीतेचें जें तात्पर्य काढिलें आहे तें याच प्रकारचें आहे. पण या संप्रदायाचा गीतेवरील मराठी पण उत्तम ग्रंथ म्हटला म्हणजे 'ज्ञानेश्वरी' हा होय. यांत गीतेच्या अठरा अध्यायांपैकीं पहिल्या चोहोंत कर्म, व दुसऱ्या सातांत उपासना आणि पुढील अध्यायांतून ज्ञान प्रतिपाद्य आहे असें म्हटलें असून, आपण आपली टीका "भाष्यकारांतें (शंकराचार्यांस) वाट पुसत" रचिली असें ज्ञानेश्वरांनीं स्वतः आपल्या ग्रंथाच्या अखेरीस म्हटलें आहे. तथापि गीतेचा अर्थ अनेक सरस दृष्टांतांनीं फुलवून सांगण्याची ज्ञानेश्वरमहाराजांची शैली अलौकिक असून श्रीशंकराचार्यांपेक्षां विशेषतः भक्तिमार्गाचें व कांहीं अंशी निष्काम कर्माचेंहि त्यांनीं समर्थन केलें असल्यामुळें, ज्ञानेश्वरी हा गीतेवरचा एक स्वतंत्रच ग्रंथ मानिला पाहिजे. ज्ञानेश्वरमहाराज हे स्वतः योगी होते. म्हणून गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत पातंजलयोगाभ्यासाचा विषय ज्या श्लोकांत आला आहे त्यांवर यांची विस्तृत टीका असून त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, अध्यायाच्या शेवटीं "तस्माद्योगी भवार्जुन"—यासाठीं हे अर्जुना! तूं योगी म्हणजे योगाभ्यासांत प्रवीण हो (गी.६.४६),—असें अर्जुनास सांगून सर्व मोक्षपंथांत पातंजल योगासच भगवंतांनीं 'पंथराजु' म्हणजे सर्वोत्तम पंथ ठरविलें आहे. सारांश, गीतेंत उपदेशिलेला प्रवृत्तिपर कर्ममार्ग गौण म्हणजे ज्ञानाचें केवळ साधन ठरवून आपआपल्या संप्रदायांत जें जें तत्त्वज्ञान आणि त्याबरोबरच मोक्षदृष्ट्या अखेरचें कर्तव्य

म्हणून जे जे आचार वर्णिलेले आहेत ते तेच,– म्हणजे मायावादात्मकच अद्वैत व कर्मसंन्यास, मायासत्यत्वप्रतिपादक विशिष्टाद्वैत व वासुदेवभक्ति, द्वैत व विष्णुभक्ति, शुद्धाद्वैत व भक्ति, शांकराद्वैत व भक्ति, किंवा पातंजल योग व भक्ति, किंवा नुस्ती भक्ति, नुस्ता योग, अगर नुस्तें ब्रह्मज्ञान असे अनेक प्रकारचे केवळ निवृत्तिपर मोक्षधर्मच–गीतेंत प्रतिपाद्य आहेत, असा निरनिराळ्या सांप्रदायिक भाष्यकारांनीं व टीकाकारांनीं आपआपल्यापरी गीतार्थाचा निश्चय केला आहे.* भगवद्गीतेंत कर्मयोग प्रधान मानिला आहे असें कोणीच म्हणत नाहीं. आमचेंच नव्हे, तर प्रसिद्ध महाराष्ट्रकवि वामनपंडित यांचेंहि मत असेंच असून, गीतेवरील आपल्या 'यथार्थदीपिका' नामक विस्तृत मराठी टीकेच्या उपोद्घातांत त्यांनीं प्रथम

परी अजी भगवंतजी । या कलियुगामाजीं ॥
जो तो गीतार्थ योजी । मतानुरूप ॥

याप्रमाणें लिहून नंतर—

कोण्या मिसें तरी कोणी । गीतार्थ अन्यथा वाखाणी ॥
मज नावडे ती थोरांचीहि करणी । काय करूं जी भगवंता ॥

असें भगवंताजवळ गाऱ्हाणें गाईलें आहे. अनेक सांप्रदायिक टीकाकारांच्या भिन्नभिन्न मतांचा हा गलबला पाहून त्यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, ज्या अर्थी हे सर्व मोक्षसंप्रदाय परस्परविरोधी असून त्यांपैकीं एकच गीतेंत प्रतिपाद्य आहे असें निश्चयानें सांगतां येत नाहीं, त्या अर्थी वरील सर्व मोक्षसाधनांचें—व त्यांतहि विशेषतः कर्म, भक्ति आणि ज्ञान या तिहींचें—स्वतंत्र रीतीनें पृथक् पृथक् थोडक्यांत छानदार वर्णन करून भगवंतांनीं रणभूमीवर ऐन युद्धाचे आरंभीं अनेक मोक्षोपायांच्या घोंटाळ्यांत पडलेल्या अर्जुनाचें गीतेंत समाधान केलें असें मानणें प्राप्त आहे. अनेक मोक्षोपायांचीं हीं वर्णनें पृथक् पृथक् म्हणजे तुटकीं नसून त्या सर्वांची गीतेंत एकवाक्यता करून दाखविली आहे असेंहि कित्येक प्रतिपादन करितात; आणि सरतेशेवटीं कित्येक असेंहि म्हणणारे आहेत कीं, गीतेंतील ब्रह्मविद्या वरवर यद्यपि सुलभ दिसली तरी तींतील खरें मर्म अत्यंत गूढ असल्यामुळें तें गुरुमुखाखेरीज कोणासहि कळावयाचें नाहीं (गी. ४. ३४), आणि गीतेवर टीका जरी पुष्कळ झाल्या तरी गीतेंतील गूढार्थ समजण्यास गुरुमुखाखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं.

याप्रमाणें खुद्द महाभारतकारांनीं प्रतिपादन केलेलें भागवतधर्मानुसारी म्हणजे

---

* निरनिराळ्या सांप्रदायिक आचार्यांचीं गीतेवरील भाष्यें व त्या संप्रदायांतील इतर प्रमुख टीका मिळून पंधरा टीका मुंबईस गुजराथी प्रिन्टिंग प्रेसचे मालक यांनीं नुकत्याच प्रसिद्ध केल्या आहेत. निरनिराळ्या टीकाकारांचे अभिप्राय एकदम कळण्यास हा ग्रंथ फार सोयीचा आहे.

प्रवृत्तिपर, तर पुढें झालेले अनेक विद्वान् आचार्य, कवि, योगी किंवा भगवद्भक्त यांनीं आपआपल्या संप्रदायानुरूप प्रतिपादन केलेली शुद्ध निवृत्तिपर, अशीं भगवद्गीतेचीं अनेक प्रकारचीं तात्पर्यें पाहून कोणीहि मनुष्य गोंधळून सहज असा प्रश्न करील कीं, हीं परस्परविरोधी अनेक तात्पर्यें एकाच ग्रंथांतून निघणें शक्य आहे काय? आणि शक्यच काय पण इष्टहि आहे, असें म्हटलें तर तसें असण्याचा हेतु काय? निरनिराळे भाष्यकर्ते आचार्य विद्वान्, धार्मिक व अत्यंत सत्त्वशील होते याबद्दल कोणासहि शंका नाहीं. किंबहुना श्रीशंकराचार्यांसारखे महातत्त्वज्ञानी आजपर्यंत जगांत झाले नाहींत म्हटलें तरी चालेल. मग त्यांच्यामध्ये व पुढील आचार्यांमध्यें एवढा मतभेद कां? गीता म्हणजे कांहीं गौडबंगाल नव्हे, की त्यांतून पाहिजे त्यानें पाहिजे तो अर्थ काढावा. वरील सर्व संप्रदाय निघण्यापूर्वीं गीता निर्माण झालेली असून ही गीता श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाचा भ्रम वाढविण्यासाठीं नव्हे तर तो दूर करण्यासाठीं सांगितली आहे; आणि तीत एकाच विशिष्ट निश्चितार्थाचा अर्जुनास उपदेश केला असून (गी. ५. १, २), त्या उपदेशाचा अर्जुनावर परिणामहि तसाच झालेला आहे. मग गीतेच्या तात्पर्यार्थाबद्दल एवढी भानगड का? प्रश्न कठिण दिसतो खरा. पण त्याचे उत्तर सकृद्दर्शनी वाटतें तितकें कठिण नाहीं. समजा की, एखादें गोड व सुरस पक्वान्न पाहून एकानें तें गव्हाचें, दुसऱ्यानें तुपाचें व तिसऱ्यानें साखरेचें आहे असें आपआपल्या अभिरुचीप्रमाणें म्हटलें, तर त्यांपैकीं आपण कोणतें खोटें मानणार? तिघेहि आपआपल्यापरी खरेच आहेत; आणि इतकें झालें तरी तें पक्वान्न कोणतें हा प्रश्न पुनः शिल्लक राहतो तो राहतोच. कारण, गहूं, तूप आणि साखर हे तिन्ही पदार्थ एकत्र करून त्यांपासून लाडू, जिलबी, घीवर इत्यादि अनेक पक्वान्नें तयार करितां येण्यासारखी असल्यामुळें, त्यांपैकीं प्रस्तुत पक्वान्न कोणतें याचा निर्णय गोधूमप्रधान, घृतप्रधान किंवा शर्कराप्रधान आहे, एवढें म्हटल्यानेंच होऊं शकत नाहीं. समुद्रमंथनाचे वेळीं ज्याप्रमाणें एकास अमृत तर दुसऱ्यास विष, आणि कित्येकांस लक्ष्मी, ऐरावत, कौस्तुभ, पारिजात वगैरे निरनिराळ्या वस्तु मिळाल्या, तरी तेवढ्यानें समुद्राच्या वास्तविक स्वरूपाचा निर्णय झाला नाहीं, तद्वतच सांप्रदायिकरीत्या गीतासागराचें मंथन करणाऱ्या टीकाकारांची अवस्था झालेली आहे. किंवा कंसवधाचे वेळीं रंगमंडपांत शिरलेले एकच भगवान् श्रीकृष्ण ज्याप्रमाणें प्रत्येक प्रेक्षकास निरनिराळे म्हणजे मल्लांस वज्रासारखे, स्त्रियांस मदनासारखे, मातापितरांस आपल्या पुत्रासारखे इत्यादि प्रकारें भासले (भाग. १० पू. ४३. १७), त्याप्रमाणें भगवद्गीता एकच असतांहि निरनिराळ्या सांप्रदायिकांस ती निरनिराळी दिसूं लागली आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. कोणताहि धर्मसंप्रदाय घेतला तरी सामान्यतः तो प्रमाणभूत धर्मग्रंथास अनुसरूनच असला पाहिजे हें उघड आहे; कारण, तसें

न होईल तर तो संप्रदाय सर्वस्वीं अप्रमाण ठरून लोकास अमान्य होईल. ह्मणून वैदिक धर्माचे कितीहि संप्रदाय असले तरी कांहीं विशिष्ट गोष्टी खेरीजकरून—उदाहरणार्थ ईश्वर, जीव व जगत् यांचा परस्पर संबंध—बाकीच्या गोष्टी या सर्व संप्रदायांतून एकच असतात;व त्यामुळें आमच्या धर्मांतील प्रमाणभूत ग्रंथांवर जीं सांप्रदायिक भाष्यें अगर टीका आहेत त्यांतून मूळ ग्रंथांतील शेंकडा नव्वदाहून अधिक वचनांचा किंवा श्लोकांचा अभिप्राय एकच प्रकारें लाविलेला असतो. जो काय भेद पडतो तो बाकी राहिलेल्या वचनांसंबंधानें होय. त्या वचनांचा सरळ अर्थ घेतला तर तो सर्व संप्रदायांस एकसारखाच अनुकूल असणें संभवनीय नाही. यासाठी यांपैकीं जीं वचनें आपल्या संप्रदायास अनुकूल असतील तेवढींच प्रधान व इतर गौण मानून, अगर प्रतिकूल वचनांचा अर्थ युक्तीनें फिरवून, किंवा साधेल तेथें सोप्या व सरळ वचनांतूनच आपल्याला अनुकूल असा श्लेषार्थ व अनुमानें काढून, आपलाच संप्रदाय त्या ग्रंथांवरून सिद्ध होतो, असें निरनिराळे सांप्रदायिक टीकाकार प्रतिपादन करीत असतात. उदाहरणार्थ, गीता २.१२ व १६; ३.१९; ६.३; आणि १८.२ वरील आमची टीका पहा. पण अशा रीतीनें एखाद्या ग्रंथाचें तात्पर्य ठरविणें, आणि आपलाच संप्रदाय गीतेंत प्रतिपाद्य असला पाहिजे असा किंवा दुसरा कोणताहि अभिमान न ठेवितां समग्र ग्रंथाचें स्वतंत्ररीत्या प्रथम परिक्षण करून केवळ त्यावरूनच त्यांतील मथितार्थ काढणें, या दोन गोष्टी स्वभावतःच अत्यंत भिन्न आहेत, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल.

ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाची सांप्रदायिक दृष्टि सदोष म्हणून सोडून दिली, तर गीतेचें तात्पर्य काढण्यास दुसरें साधन काय तें सांगितलें पाहिजे. ग्रंथ, प्रकरण किंवा वाक्यें यांचा अर्थनिर्णय करण्याच्या कामांत अत्यंत कुशल जे मीमांसक त्यांचा या बाबतींत सर्वांस मान्य झालेला खालीं लिहिल्याप्रमाणें एक जुना श्लोक आहे—

उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् ।
अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये ॥

मीमांसक म्हणतात कीं, कोणत्याहि लेखाचें, प्रकरणाचें किंवा ग्रंथाचें तात्पर्य काढणें असल्यास वरील श्लोकांत सांगितलेल्या सात गोष्टी साधनीभूत (लिंग) असून त्या सातहि गोष्टींचा विचार अवश्य केला पाहिजे. पैकीं, 'उपक्रमोपसंहारौ' म्हणजे ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट या पहिल्या दोन गोष्टी होत. कोणीहि झाला तरी तो मनामध्यें कांहीं विशिष्ट हेतु धरून ग्रंथ लिहिण्यास सुरुवात करितो; आणि सदर विशिष्ट उद्देश सिद्ध झाल्यावर ग्रंथ समाप्त करितो. म्हणून ग्रंथाचा उपक्रम आणि उपसंहार ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे कामीं प्रथम लक्षांत घेतले पाहिजेत. सरळ रेघेची व्याख्या देतांना भूमितिशास्त्रांत असें सांगतात कीं, आरंभीच्या बिंदूपासून जी रेघ डाव्याउजव्या बाजूस किंवा खालीं वर न कलतां शेवटच्या बिंदूपर्यंत नीट जात्ये तिला

सरळ रेघ म्हणावें. ग्रंथाच्या तात्पर्यास हाच न्याय लागू आहे. जें तात्पर्य ग्रंथाचा आरंभ आणि शेवट यांस न सोडितां या दोन टोकांमध्यें नीट बसतें तेंच त्या ग्रंथाचें सरळ तात्पर्य होय. प्रारंभापासून शेवटपर्यंत जाण्यास दुसऱ्या वाटा असल्या तर त्या सर्व वांकड्या किंवा आडवाटा समजल्या पाहिजेत. आद्यन्त पाहून अशा रीतीनें ग्रंथाचें तात्पर्य काय याची दिशा प्रथम निश्चित केल्यावर, त्या ग्रंथांत 'अभ्यास' म्हणजे पुनरुक्ति किंवा वारंवार काय सांगितलें आहे ते पहावें. कारण, ग्रंथकाराच्या मनांत जी गोष्ट सिद्ध करावयाची असत्ये तिच्या समर्थनार्थ तो अनेक वेळीं अनेक कारणें दाखवून दर वेळा "म्हणून ही गोष्ट सिद्ध झाली" किंवा "म्हणून अमुक केलें पाहिजे" असा पुनःपुनः एकच निश्चित सिद्धान्त सांगत असतो. ग्रंथतात्पर्य काढण्याची चवथी आणि पांचवी साधनें 'अपूर्वता' आणि 'फल' हीं होत. 'अपूर्वता' म्हणजे नवेपणा. कोणताहि ग्रंथकार आपणास कांहीं नवें सांगणें असल्याखेरीज प्रायः नवीन ग्रंथ लिहिण्यास प्रवृत्त होत नाहीं; निदान छापखाने नव्हते तेव्हां तरी होत नसे! म्हणून एखाद्या ग्रंथाचें तात्पर्य ठरविण्यापूर्वी त्या ग्रंथांत अपूर्वाई, वैशिष्ट्य किंवा नवेपण काय आहे हें पहावें लागतें. तसेंच त्या लेखाचें अगर ग्रंथाचें कांहीं फल, अर्थात् त्या लेखामुळें अगर ग्रंथामुळें कांहीं परिणाम, घडून आला असल्यास तो कोणता इकडेहि लक्ष पुरविलें पाहिजे. कारण, हें फल मिळावें किंवा व्हावें या हेतूनेंच ग्रंथ लिहिला असल्यामुळें घडलेल्या परिणामावरून ग्रंथकर्त्याचा आशय अधिक व्यक्त होत असतो. सहावें व सातवें साधन 'अर्थवाद' व 'उपपत्ति' हीं होत. 'अर्थवाद' हा मीमांसकांचा पारिभाषिक शब्द आहे (जै.सू.१.२,१–१८). आपणास मुख्यतः कोणत्या गोष्टीचें विधान करावयाचें अथवा कोणता मुद्दा सिद्ध करावयाचा हें ठरलेलें असतांहि उपपादनाच्या ओघांत दाखल्यासाठीं, तुलना करून एकवाक्यता करण्यास, अगर साम्य व भेद दाखविण्यास प्रतिपक्षांतील दोष सांगून स्वपक्षाचें मंडण करण्यास, अलंकारार्थ, अतिशयोक्तीनें, किंवा युक्तिवादाला पोषक म्हणून त्या प्रश्नाचा पूर्व इतिहास या नात्यानें, अथवा दुसऱ्या कांहीं कारणांसाठीं, आणि कधीं कधीं कांहीं विशिष्ट कारणावांचूनहि, ग्रंथकार दुसऱ्या पुष्कळ गोष्टींचें प्रसंगानुसार वर्णन करीत असतो. अशा वेळीं ग्रंथकार जीं वर्णनें करितो तीं सर्वस्वी मुद्द्याला सोडून नसलीं तरी नुस्तीं गौरवार्थ, स्पष्टीकरणार्थ किंवा भरतीसाठीं केलेलीं असल्यामुळें तीं अक्षरशः नेहमीच खरीं असतील असा नेम नाहीं.*किंबहुना ग्रंथकार असल्या विधानासंबंधानें तीं अक्षरशः खरीं आहेत कीं नाहींत हें पहाण्याची विशेष सावधागिरीहि घेत नसतो म्हटलें तरी चालेल. म्हणून तीं

---

* अर्थवादांतील वर्णन वस्तुस्थितीला धरून असेल तर त्यास 'अनुवाद' विरुद्ध असेल तर त्यास 'गुणवाद' आणि याहून भिन्न प्रकारचें असेल तर त्याला 'भूतार्थवाद' अशी तीन

विधानें प्रमाणभूत म्हणजे त्यांतील निरनिराळ्या विषयांसंबंधानें ग्रंथकाराचा सिद्धान्त-पक्ष दाखविणारीं न मानितां, तीं नुस्तीं प्रशंसापर म्हणजे पोकळ, आगंतुक अगर स्तुत्यर्थ समजून मीमांसक त्यांस 'अर्थवाद' असें नांव देतात; आणि ही अर्थवादात्मक विधानें सोडून देऊन मग ग्रंथाचें तात्पर्य ठरवीत असतात. इतकें झालें तरी अखेर उपपत्ति ही पाहिलीच पाहिजे. एखादी विशिष्ट गोष्ट सिद्ध करून दाखविण्यासाठीं बाधक प्रमाणें खोडून काढून साधक प्रमाणांची तर्कशास्त्रानुसार शिस्तवार जी मांडणी करितात तिला 'उपपत्ति' किंवा 'उपपादन' असें म्हणतात. उपक्रमोपसंहाररूप दोन टोकें प्रथम कायम झाल्यावर मधली वाट अर्थवादोपपत्तीच्या आंखणीनें निश्चित करितां येत्ये. कोणते विषय अप्रस्तुत किंवा आनुषंगिक आहेत हें अर्थवादावरून समजत असल्यामुळें, एकदां अर्थवादाचा निर्णय झाला म्हणजे ग्रंथतात्पर्याचा निश्चय करूं पहाणारा मनुष्य सर्व आडवाटा सोडून देतो; आणि आडवाट सोडून रस्त्याला लागल्यानंतर उपपत्तीची सरणी समुद्राच्या लाटेप्रमाणें प्रारंभापासून पुढें क्रमाक्रमानें वाचकास किंवा ग्रंथपरीक्षकास ढकलीत ढकलीत शेवटच्या तात्पर्यापर्यंत सरळ नेऊन सोडित्ये. आमच्या प्राचीन मीमांसकांनीं ठरवून टाकलेले ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम सर्व देशांतील विद्वानांस सारखेच संमत असल्यामुळें त्यांच्या उपयुक्ततेबद्दल अगर अवश्यकतेबद्दल येथें जास्त विवेचन करण्याची जरूर नाहीं.*

यावरहि कोणी अशी शंका घेईल कीं, मीमांसकांचे हे नियम संप्रदायप्रवर्तक आचार्यांस माहीत नव्हते काय? आणि त्यांच्या ग्रंथांतूनच जर ते तुम्हांस आढळून येतात तर त्यांनीं काढिलेलें गीतेचें तात्पर्य एकदेशीय आहे असें मानण्याचें कारण काय? त्यांस उत्तर एवढेंच आहे कीं, दृष्टि एकदां सांप्रदायिक बनली म्हणजे, प्रमाणभूत झालेल्या धर्मग्रंथांत आपलाच सांप्रदाय वर्णिलेला आहे, असें ज्या रीतीनें दाखवितां येईल तीच रीति सांप्रदायिक टीकाकार स्वीकारीत असतो. कारण आपल्या संप्रदायाखेरीज सदर ग्रंथाचा दुसरा कांहीं अर्थ होत असला तरी तो खरा नव्हे, त्यांत कांहीं तरी निराळा हेतु आहे, अशी ग्रंथाच्या तात्पर्यासंबंधानें सांप्रदायिक टीकाकारांची आगाऊच पक्की समजूत झालेली असत्ये; आणि मग आपल्या मतें जो

निरनिराळीं नांवें आहेत. 'अर्थवाद' हा सामान्य शब्द असून त्यांतील मजकुराच्या सत्यासत्यतेप्रमाणें अर्थवादाचे हे तीन पोटभेद होतात.

*ग्रंथतात्पर्यनिर्णयाचे हे नियम इंग्रजी अदालतींतूनहि पाळिले जात असतात. उदाहरणार्थ एखाद्या निवाड्याचा अर्थ लागत नसल्यास त्या निवाड्याचें फल जें हुकूमनामा तो पाहून निवाड्याच्या अर्थाचा निर्णय करितात, आणि एखाद्या निवाड्यांतील मुद्द्याचा निर्णय करण्यास जरूर नाहीं अशीं कांहीं विधानें त्यांत असल्यास तीं पुढील खटल्यांतून प्रमाण धरीत नाहींत. असल्या विधानांस इंग्रजींत 'ऑबिटर डिक्टा' (*obiter dicta*) किंवा 'वाह्यात विधानें' असें म्हणतात, व वस्तुतः पहातां हा अर्थवादाचाच एक प्रकार आहे.

अर्थ पूर्वीच सत्य म्हणून निश्चित ठरला तोच सर्वत्र प्रतिपादिला आहे असें दाखवितांना मीमांसाशास्त्राच्या कांहीं नियमांस बाध आला तरी वरील दृढ समजुतीमुळें त्याचें या टीकाकारांस कांहींच महत्त्व वाटत नाहीं. हिंदुधर्मशास्त्रावरील मिताक्षरा, दायभाग वगैरे ग्रंथांतून स्मृतिवचनांची व्यवस्था किंवा एकवाक्यता याच तत्त्वावर लावण्यांत येत असत्ये. पण केवळ हिंदुधर्मग्रंथांतच हा प्रकार आढळून येतो असें नाहीं. ख्रिस्ती व महंमदी धर्मांचे आदिग्रंथ बायबल व कुराण यांचीहि सदर धर्मांत पुढें उद्भवलेल्या शेंकडों सांप्रदायिक ग्रंथकारांनीं अशीच अर्थांतरें केलेलीं आहेत; आणि बायबलच्या जुन्या करारांतील कांहीं वाक्यांचे अर्थ याच न्यायानें यहुदी लोकांच्या अर्थाहून ख्रिस्तभक्तांनीं निराळे कल्पिलेले आहेत. किंबहुना एखाद्या विषयावर प्रमाणभूत ग्रंथ किंवा लेख कोणते हें जेथें जेथें म्हणून आगाऊच कायम ठरलेलें असतें, आणि प्रमाणभूत झालेल्या या नियमित ग्रंथांच्या आधारेंच पुढील सर्व गोष्टींचा निर्णय करावयाचा असतो, तेथें तेथें ग्रंथार्थनिर्णयाची हीच पद्धत स्वीकारितात असें आढळून येतें. अलीकडील बडेबडे कायदेपंडित, वकील व न्यायाधीश हे पूर्वीच्या प्रमाणभूत कायदेग्रंथांची किंवा निवाड्यांची आपआपल्यापरी कित्येकदां जी ओढाताण करीत असतात त्यांतील बीज हेंच होय. शुद्ध लौकिक बाबतींत जर ही स्थिति, तर उपनिषदें व वेदान्तसूत्रें आणि त्याबरोबरच प्रस्थानत्रयींतील तिसरा ग्रंथ भगवद्गीता यांवर सांप्रदायिकदृष्ट्या निरनिराळीं भाष्यें झालेलीं आहेत याचें आश्चर्य वाटण्याचें कांहीं कारण नाहीं. पण ही सांप्रदायिक पद्धत सोडून वर सांगितल्याप्रमाणें भगवद्गीतेच्या उपक्रमोपसंहारादिकांकडे नजर दिली तर असें आढळून येईल कीं, भारती युद्धास प्रत्यक्ष आरंभ होण्यापूर्वी कुरुक्षेत्रावर दोहों बाजूंकडील सैन्यें लढाईस सज्ज होऊन आतां एकमेकांवर शस्त्रसंपात करणार, इतक्यांत एकाएकीं ब्रह्मज्ञानाच्या गोष्टी सांगून 'विमनस्क' व संन्यास घेण्यास तयार झालेल्या अर्जुनास आपल्या क्षात्रकर्मास प्रवृत्त करण्यासाठीं भगवंतांनीं गीता उपदेशिली आहे. दुष्ट दुर्योधनास सहाय होऊन आपल्याबरोबर लढण्यास कोण कोण आले आहेत हें जेव्हां अर्जुन पाहूं लागला, तेव्हां वृद्ध पितामह भीष्म, गुरु द्रोणाचार्य व गुरुपुत्र अश्वत्थामा, प्रतिपक्षी झाले तरी बांधव असे कौरव, आणि सुहृत् आप्त, सोयरे, मित्र, मामे, काके, मेहुणे, राजे, राजपुत्र वगैरे त्याच्या दृष्टीस पडले; आणि केवळ हस्तिनापुरचें राज्य मिळविण्यासाठीं यांस मारून आपणास कुलक्षयादि महत्पापें करावीं लागणार हा विचार त्याच्या मनांत उद्भवून त्याचें चित्त एकदम क्षुब्ध झालें. एके बाजूस क्षत्रियधर्म 'लढाई कर' म्हणून सांगत होता, आणि दुसरीकडे पितृभक्ति, गुरुभक्ति, बंधुप्रेम, सुहृत्प्रीति हे धर्म त्यास खेंचून माघारी ओढीत होते! लढाई करावी तर ती आपसांतलीच असल्यामुळें पितामह, गुरु व आप्त यांची हत्या केल्याचें घोर

पातक घडणार आणि न करावी तर क्षात्रधर्मास अंतरणार, अशा रीतीनें एकीकडे आड तर दुसरीकडे विहीर दिसूं लागल्यावर दोन एडक्यांच्या टकरींत सांपडणाऱ्या एखाद्या गरीब प्राण्याप्रमाणें अर्जुनाची अवस्था झाली ! एवढा मोठा योद्धा खरा; पण धर्माधर्माच्या त्या नैतिक सांपळ्यांत अकस्मात् सांपडल्यावर त्याचें तोंड कोरडें पडलें, अंगावर रोमांच उभे राहिले, हातचें धनुष्य गळालें व " मी नाहीं लढणार " म्हणून रडत आपल्या रथांतच तो मट्टदिशीं खाली बसला ! आणि अखेर, लांबच्या क्षत्रियधर्मावर, मनुष्यास स्वभावतःच जास्त प्रिय वाटणाऱ्या ममत्वाचा—म्हणजे जवळच्या बंधुस्नेहाचा — पगडा बसून मोहानें तो असें म्हणूं लागला कीं, पितृवध, गुरुवध, बंधुवध, सुहृद्वध, किंबहुना सबंध कुलक्षय, असलीं घोर पापें करून राज्य मिळविण्यापेक्षां पोटाची खळगी भरण्यासाठीं भिक्षा मागणें काय वाईट ? शत्रूंनीं या वेळीं मला निःशस्त्र पाहून माझा गळा कापला तरी बेहेत्तर आहे; पण लढाईंत स्वकीयांचा वध करून त्यांच्या रक्तानें विटाळलेले व अभिशापानें ग्रस्त झालेले भोग मी उपभोगूं इच्छीत नाहीं ! क्षात्रधर्म झाला म्हणून काय झालें ? त्यासाठीं पितृवध, बंधुवध व गुरुवध अशीं भयंकर पातकें जर करावीं लागणार तर जळो तो क्षात्रधर्म आणि आग लागो त्या क्षात्रनीतीस ! प्रतिपक्षास या गोष्टी कळत नसून ते दुष्ट झाले असले तरी मींहि तसेंच वागणें युक्त नाहीं. माझ्या आत्म्याचें खरें कल्याण कशांत आहे तें मला पाहिलें पाहिजे; आणि माझ्या मनाला जर असलीं घोर पातकें करणें श्रेयस्कर वाटत नाहीं, तर क्षात्रधर्म कितीहि शास्त्रोक्त असला तरी अशा प्रसंगीं मला तो काय होय ? याप्रमाणें त्याचें मन त्याला खाऊं लागल्यामुळें 'धर्मसंमूढ' होऊन म्हणजे कोणता कर्तव्यधर्म पत्करावा हें सुचेनासें होऊन श्रीकृष्णास शरण गेल्यावर भगवंतांनीं त्याला गीता उपदेशून ताळ्यावर आणिलें; आणि युद्ध करणें तत्कालीं त्याचें कर्तव्य असतांहि भीष्मादिकांचे त्यांत वध होतील या भीतीनें युद्धापासून पराङ्मुख होऊं पहाणाऱ्या अर्जुनास तेंच युद्ध स्वेच्छेनें करावयास लाविलें. गीतेंतील उपदेशाचें रहस्य जर आपणास काढावयाचें असेल तर तें या उपक्रमोपसंहारास व फलास धरून असलें पाहिजे. भक्तीनें मोक्ष कसा मिळवावा, किंवा ब्रह्मज्ञानानें अगर पातंजल योगानें ती सिद्धि कशी प्राप्त करून घ्यावी, इत्यादि निव्वळ निवृत्तिपर मार्ग किंवा फक्त कर्मत्यागरूप संन्यासधर्महि या ठिकाणीं सांगण्याचें कांहीं प्रयोजन नव्हतें. श्रीकृष्णाचे मनांतून अर्जुनास संन्यास देऊन वैराग्यानें भिक्षा मागत वनांत, किंवा कौपीन धारण करून व निंबाचा पाला खाऊन आमरणान्त योगाभ्यास करण्यासाठीं हिमालयावर पाठवावयाचें नव्हतें. अथवा धनुष्यबाणांऐवजीं हातांत टाळ, मृदंग आणि वीणा देऊन त्यांच्या गजरांत भक्तीनें भगवन्नामघोष करीत करीत प्रेमानंदाचे भरांत कुरुक्षेत्राच्या धर्मभूमीवर भारतवर्षीय सकल क्षात्रसमाजापुढें बृहन्नलेप्रमाणें अर्जुनास पुनश्च नृत्य कर-

ण्यास लावण्याचाहि भगवंतांचा हेतु नव्हता. अज्ञातवास संपून कुरुक्षेत्रभर घालावयाचा खडा नाच निराळ्या प्रकारचा होता. गीता सांगत असतां जागोजाग अनेक प्रकारचीं अनेक कारणें दाखवून व पुढें 'तस्मात्' म्हणजे 'म्हणून' हें पद,—अनुमानदर्शक महत्त्वाचें पद—घालून "तस्माद्युध्यस्व भारत,"—हे अर्जुना! म्हणून तूं युद्ध कर (गी. २.१८), "तस्मादुत्तिष्ठ कौंतेय युद्धाय कृतनिश्चय."—म्हणून तूं युद्धाचा निश्चय करून ऊठ (गी. २.३७); "तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर" —म्हणून तूं आसक्ति सोडून आपलें कर्तव्यकर्म कर (गी. ३.१९), "कुरु कर्मैव तस्मात् त्वं" —म्हणून तूं कर्मच कर (गी. ४.१५); "मामनुस्मर युध्य च"—म्हणून माझें स्मरण कर व लढ (गी. ८.७); "सर्व कर्ता व करविता मी असून तूं निमित्तमात्र आहेस, म्हणून लढाई कर व शत्रूंना जिंक" (गी. ११.३३); "शास्त्राप्रमाणे प्राप्त झालेलें कर्तव्य करणें तुला उचित आहे" (गी. १६.२४);—असा निश्चितार्थक कर्मपर उपदेश अर्जुनास केलेला असून, अठराव्या अध्यायांतील उपसंहारांत पुनः "हीं सर्व कर्मे केलीं पाहिजेत" (गी. १८.६) असें आपलें निश्चित व उत्तम मत भगवंतांनी सांगितलें आहे; व अखेर "अर्जुना! तुझा अज्ञानमोह अद्यापि नष्ट झाला की नाहीं?" असा (गी. १८.७२) त्यास प्रश्न विचारून त्याच्याकडून—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव॥

"माझा कर्तव्यमोह व संशय नष्ट झाला; आतां मी तुमच्या सांगण्याप्रमाणें करितों." अशी पावती घेतली आहे. ही पावती अर्जुनानें केवळ तोंडानेंच दिली असें नाहीं; तर त्याप्रमाणें पुढें खरोखरच युद्ध करून त्या प्रसंगोपात्त युद्धांत भीष्मकर्णजयद्रथादिकाचें वध केले आहेत. यावर कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, अर्जुनास भगवंतांनीं जो उपदेश केला तो निवृत्तिपर ज्ञानाचा, योगाचा किंवा भक्तीचाच असून तोच मुख्य प्रतिपाद्य विषय होय. पण युद्धाला प्रारंभ झाला होता म्हणून कर्माची मध्येंमध्यें थोडीशी प्रशंसा करून भगवंतांनीं अर्जुनाला तें युद्ध पुरें करूं दिलें आहे. अर्थात् युद्ध पुरें करणें ही गोष्ट मुख्य न धरितां आनुषंगिक किंवा अर्थवादात्मकच मानिली पाहिजे. पण अशा लटपटित कोटिक्रमानें गीतेच्या उपक्रमोपसंहारांची किंवा फलाची नीट उपपत्ति लागत नाहीं. स्वधर्माप्रमाणें प्राप्त झालेलें कर्तव्य कांहीं झालें तरी आमरणान्त करीत रहाण्याचें महत्त्व व अवश्यकता या ठिकाणीं दाखवावयाची होती, व ती सिद्ध करण्यास वरच्यासारखें पोकळ कारण गीतेंत कोठेंहि सांगितलें नाहीं; आणि सांगितलें असतें तरी अर्जुनासारख्या बुद्धिमान् व चौकस पुरुषास तें पटलेंहि नसतें. भयंकर कुलक्षय होणार हें डोळ्यांपुढें दिसत असतांहि युद्ध करावें का न करावें, आणि करावें म्हटल्यास पाप न लागतां

कसें करावें, हाच त्याचा मुख्य प्रश्न होता; आणि कितीहि लटपट केली तरी "निष्काम बुद्धीनें युद्ध कर" किंवा "कर्म कर" असें या प्रश्नाचें म्हणजे मुख्य मुद्द्याचेंच जें उत्तर तें 'अर्थवाद' म्हणून कधींहि उडवून टाकितां येत नाहीं. तसें करणें म्हणजे खुद्द यजमानास त्याच्याच घरांत पाहुणा ठरविण्यासारखें होय ! वेदान्त, भक्ति किंवा पातंजल योग ही गीतेंत मुदलींच उपदेशिलीं नाहीत, असें आमचें म्हणणें नाहीं. परंतु या तीन विषयांची गीतेंत जी जुळणी केलेली आहे ती अशी असली पाहिजे कीं, तिच्यामुळे परस्परविरुद्ध धर्मांच्या भयंकर कचाटींत पडल्यानें "हें करूं का तें करूं" अशा रीतीनें कर्तव्यमूढ झालेल्या अर्जुनास आपल्या कर्तव्याची निष्पाप वाट सांपडून क्षात्रधर्माप्रमाणें आपलें शास्त्रोक्त कर्म करण्यास त्यानें प्रवृत्त व्हावें. तात्पर्य, प्रवृत्तिधर्माचेंच ज्ञान या ठिकाणीं प्रस्तुत असून बाकी गोष्टी तत्सिद्ध्यर्थ म्हणजे आनुषंगिक असल्यामुळें गीताधर्माचें जें रहस्य तेंहि प्रवृत्तिपर म्हणजे कर्मपरच असलें पाहिजे, हें उघड सिद्ध होतें. पण हें प्रवृत्तिपर रहस्य कोणतें आणि तें वेदान्तशास्त्रापासूनच कसें निष्पन्न होतें याचा नीट खुलासा कोणत्याहि टीकाकारानें केलेला नाहीं. जो पहावा तो गीतेचा उपक्रम म्हणजे पहिला अध्याय आणि शेवटचा उपसंहार व फल यांकडे दुर्लक्ष करून गीतेंतील ब्रह्मज्ञान किंवा भक्ति आपआपल्या संप्रदायासच कशीं अनुकूल होतात, याचा निवृत्तिदृष्ट्या खल करण्यांत गढून गेलेला आहे. जणूं काय ज्ञान व भक्ति यांचा कर्माशीं नित्यसंबंध ठेवणें हें एक मोठें पापच होय ! आम्हीं म्हणतों ती शंका एकास येऊन, श्रीकृष्णाचें स्वतःचें चरित्र डोळ्यापुढे ठेवून भगवद्गीतेचा अर्थ लाविला पाहिजे असें त्यानें लिहिलें आहे;* व श्रीक्षेत्र काशी येथील नुक्तेच समाधिस्थ झालेले प्रसिद्ध अद्वैती परमहंस श्रीकृष्णानंदस्वामी यांनीं 'गीतार्थ-परामर्श' नांवाचा भगवद्गीतेवर जो एक लहानसा संस्कृत निबंध लिहिला आहे त्यांत "तस्मात् गीता नाम ब्रह्मविद्यामूलं नीतिशास्त्रम्" —म्हणून गीता म्हणजे ब्रह्मविद्येनें सिद्ध होणारें नीतिशास्त्र अर्थात् कर्तव्यधर्मशास्त्र होय,—असा स्पष्ट सिद्धान्त केला आहे.† जर्मन पंडित प्रो. डायसेन यानें आपल्या "उपनिषदांतील तत्त्वज्ञान" या ग्रंथांत एके ठिकाणीं भगवद्गीतेसंबंधानें असेच उद्गार काढिले असून दुसऱ्याहि कित्येक पाश्चात्य व पौर्वात्य गीतापरीक्षकांनी हेंच मत प्रद-

* या टीकाकाराचें नांव व त्याच्या टीकेंतील कांहीं उतारे पुष्कळ वर्षांपूर्वी एका सद्गृहस्थांनीं पत्रद्वारा आम्हांस कळविले होते. पण ते पत्र आमच्या गोंधळांत कोठें गेलें तें सांपडत नाहीं. आणि सदर गृहस्थाचें नांवहि आमच्या स्मरणांतून निसटून गेलें म्हणून हा लेख त्या गृहस्थांचे दृष्टीस पडल्यास त्यांनीं सदर माहिती पुनः कळवावी अशी त्यांस विनंति आहे.

† श्रीकृष्णानंदस्वामींचे श्रीगीतारहस्य, गीतार्थप्रकाश, गीतार्थपरामर्श व गीतासारोद्धार असे या विषयावर चार लहान निबंध असून ते सर्व एकत्र करून राजकोट येथें छापलेले आहेत. वर दिलेलें वाक्य त्यांच्या गीतार्थपरामर्शांत आहे.

र्शित केलें आहे. तथापि यांपैकीं कोणींहि समग्र गीताग्रंथाचें परीक्षण करून कर्मपर दृष्टीनें त्यांतील सर्व प्रतिपादनाची किंवा अध्यायांची जुळणी कशी लागत्ये, हें स्पष्टपणें खुलासेवार दाखविण्याचा प्रयत्न केलेला नाहीं. उलट हें प्रतिपादन कष्टसाध्य आहे, असें डायसेन यानें आपल्या ग्रंथांत म्हटलें आहे.* यासाठीं तशा प्रकारचें गीतेंचें परीक्षण करून त्यांतील संगति दाखविणें हा या ग्रंथाचा मुख्य उद्देश आहे. परंतु तसें करण्यापूर्वी गीतेच्या प्रारंभीं परस्परविरुद्ध नीतिधर्माच्या कचाटींत सांपडून अर्जुनावर जें संकट आलें होतें त्याच्या स्वरूपाचा जास्त खुलासा करणें जरूर आहे. एरवीं गीतेंतील विषयाचें मर्म वाचकांच्या पूर्ण लक्षांत यावयाचें नाहीं. म्हणून कर्माकर्माच्या विवेचनेचीं हीं संकटें कशी असतात व अनेक प्रसंगीं "हें करूं का तें करूं" अशा घोंटाळ्यांत पडून मनुष्य कसा गांगरून जातो, हें नीट समजण्यासाठीं असल्या प्रसंगांचीं जीं अनेक उदाहरणें शास्त्रांत—विशेषतः महाभारतांत—आढळून येतात त्यांचाच आतां प्रथमतः विचार करूं.

---

* Prof. Deussen's *Philosophy of the Upanishads*, *p* *362*, (English Translation, 1906.).

प्रकरण २ रें

कर्मजिज्ञासा.



किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।*

गीता ४. १६.

भगवद्गीतेच्या आरंभी दोन परस्परविरुद्ध धर्माच्या कैचींत सांपडल्यामुळें कर्तव्यमूढ होऊन अर्जुनावर जो प्रसंग आला होता तो कांहीं अपूर्व नाहीं. संन्यास घेऊन व जग सोडून रानांत रहाणारांची किंवा दुबळेपणानें जगांतील अनेक अन्याय मुकाट्यानें सोसून घेणाऱ्या अशक्त व उदरंभरू लोकांची गोष्ट निराळी. पण समाजांत राहूनच ज्या थोर व कर्त्या पुरुषांस संसारांतील आपलें कर्तव्य धर्मानें व नीतीनें बजावायचें आहे, त्यांवर अशा प्रकारचे प्रसंग अनेक वेळां गुदरत असतात. अर्जुनाला कर्तव्यजिज्ञासा व मोह युद्धारंभीं झाला, तर तोच मोह पुढें युद्धांत मेलेल्या अनेक आप्तांचीं श्राद्धें करण्याची वेळ आल्यावर युधिष्ठिरास होऊन तो शांत करण्यासाठीं 'शांतिपर्व' सांगितलें आहे. किंबहुना कर्माकर्मसंशयाचे असले प्रसंग हुडकून काढून किंवा कल्पून त्यावर मोठमोठ्या कवींनीं सुरस काव्यें अगर उत्तम नाटकें रचिली आहेत. उदाहरणार्थ, प्रसिद्ध इंग्रज नाटककार शेक्सपीयर याचें 'हॅमलेट' नांवाचें नाटक घ्या. डेन्मार्क देशाचा प्राचीन राजपुत्र हॅमलेट याच्या चुलत्यानें राज्यकर्त्या आपल्या भावाचा—म्हणजे हॅमलेटच्या बापाचा—खून करून व हॅमलेटच्या आईशीं मोतूर लावून गादीहि बळकाविली होती. तेव्हां असल्या पापी चुलत्याचा वध करून बापाच्या ऋणांतून पुत्रधर्माप्रमाणें मुक्त व्हावें, किंवा सख्खा चुलता, पाटाचा बाप आणि तक्तनशीन राजा म्हणून त्याची गय करावी, या मोहांत पडून कोंवळ्या मनाच्या तरुण हॅमलेटची काय अवस्था झाली, आणि श्रीकृष्णासारखा योग्य मार्गदर्शक कोणी पाठराखा नसल्यामुळें वेड लागून अखेरीस 'जगावें का मरावें' याची विवंचना करण्यांतच बिचाऱ्याचा कसा अंत झाला, याचें चित्र या नाटकांत उत्कृष्ट रीतीनें रंगविलें आहे. "करॉयलेनस" नांवाच्या दुसऱ्या नाटकांतहि अशाच तऱ्हेचा आणखी एक प्रसंग शेक्सपीयरनें वर्णिला आहे. करॉयलेनस नामक एका शूर रोमन सरदारास रोम शहरच्या लोकांनीं शहराबाहेर घालविल्यामुळें तो रोमन

* "कर्म कोणतें आणि अकर्म कोणतें याबद्दल पंडितांनाहि मोह पडत असतो." या स्थलीं अकर्म शब्द 'कर्माचा अभाव' आणि 'वाईट कर्म' या दोन्हीं अर्थी यथासंभव घेतला पाहिजे. मूळ श्लोकावरील आमची टीका पहा.

लोकांच्या शत्रूंकडे जाऊन त्यांस मिळाला. व "तुम्हांस मी कधीहि अंतर देणार नाहीं" असें त्यानें त्यांस अभिवचन दिलें. नंतर कांहीं काळानें या शत्रूंच्या मदतीनें रोमन लोकांवर चाल करून मुलूख जिंकीत जिंकीत खुद्द रोम शहरच्या दरवाजापुढें त्याच्या सैन्याची छावणी येऊन पडली. तेव्हां रोम शहरच्या स्त्रियांनीं कॉरायले-नसची बायको व आई यांस पुढें करून मातृभूमीसंबंधानें त्याचें कर्तव्य काय याचा त्यास उपदेश केला, व रोमन लोकांच्या शत्रूंस त्यानें दिलेलें अभिवचन त्यास मोडा-वयास लाविलें ! कर्तव्याकर्तव्याच्या मोहांत पडल्याची अशा प्रकारचीं दुसरींहि उदा-हरणें जगाच्या प्राचीन किंवा अर्वाचीन इतिहासांत पुष्कळ आहेत. पण इतक्या दूरवर जाण्याचें आपणांस कारण नाहीं. आपला महाभारत हा ग्रंथ अशा प्रकारच्या प्रसंगांची एक खाणच आहे म्हटलें तरी चालेल. ग्रंथारंभीं (आ. २) भारताचें वर्णन करितांना खुद्द व्यासांनीं "सूक्ष्मार्थन्याययुक्तं," "अनेकसमयान्वितं," अशीं त्यास विशेषणें देऊन, त्यांत सर्व धर्मशास्त्र. अर्थशास्त्र व मोक्षशास्त्र हीं आलीं आहेत इतकेंच नव्हे, तर या बाबतींत "यदिहास्ति तदन्यत्र यन्नेहास्ति न तत्क्वचित्"— यांत आहे तेंच इतर ठिकाणीं आहे, आणि यांत नाहीं तें दुसरे कोठेंहि नाहीं (आ. ६२.५३)—असें त्याचें महत्त्व गाइलें आहे. किंबहुना, संसारांतील अनेक अडच-णींच्या प्रसंगीं थोरथोर प्राचीन पुरुषांनीं कसें वर्तन केलें याचा कथानकाच्या सुलभ रूपानें सामान्य जनांस बोध करण्यासाठींच भारताचें ' महा-भारत ' झालेलें आहे; एरवीं नुस्त्या भारती युद्धाचें किंवा 'जय' नामक इतिहासाचें वर्णन करण्यास अठरा पर्वें सांगण्याची कांहीं जरूर नव्हती.

कोणी असा प्रश्न करील की, श्रीकृष्णार्जुनांची गोष्ट सोडा; पण तुम्हांआम्हांस इतक्या खोल पाण्यांत शिरण्याची जरूर काय? मन्वादिक स्मृतिकारांनीं आपआपल्या ग्रंथांतून मनुष्यानें संसारांत कसें वागावें याबद्दल स्पष्ट नियम घालून दिले नाहींत काय ? कोणाची हिंसा अगर घातपात करूं नका, नीतीनें वागा, खरें बोला, वडील व गुरु यांचा मान ठेवा, चोरी किंवा व्यभिचार करूं नका, वगैरे सर्व धर्मां-तून सर्वांस घालून दिलेल्या सामान्य मर्यादा जर पाळिल्या, तर मग तुमच्या या भानगडींत पडण्याचें कारण काय ? पण उलट असेंहि विचारितां येईल कीं, जगांतील यच्चयावत् लोक जोंपर्यंत या मर्यादेनें वागूं लागले नाहींत तोंपर्यंत या लुच्च्या लोकांच्या जाळ्यांत आपल्या सद्वर्तनानें सज्जनांनीं आपणांस गुंतवून घ्यावें, किंवा त्यांच्या प्रतिकारार्थ जशास तसें होऊन आपला बचाव करावा ? शिवाय हे सामान्य नियम जरी नित्य व प्रमाण मानिले तरी कर्त्या पुरुषांवर पुष्काळदां असे प्रसंग येतात कीं ज्या ठिकाणीं या सामान्य नियमांपैकीं दोन किंवा अधिक नियमांची एकसमयावच्छेदेंकरून प्राप्ति होत्ये; आणि मग "हें करूं का तें करूं" अशा

विवंचनेंत पडून मनुष्य वेडा होऊन जातो. अर्जुनावरचा प्रसंग यांतलाच होता; पण अर्जुनाखेरीज दुसऱ्या थोर पुरुषांसहि असल्या अडचणी कशा येतात याचें महाभारतांत पुष्कळ ठिकाणीं मार्मिक विवेचन आहे. उदाहरणार्थ, मनूनें सर्व वर्णास सामान्य म्हणून सांगितलेल्या "अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिंद्रियनिग्रह."—अहिंसा सत्य, अस्तेय, कायावाचामनाची शुद्धता, आणि इंद्रियनिग्रह (मनु. १०.६३)—या पांच सनातन नीतिधर्मांपैकीं अहिंसेचीच गोष्ट आपण घेऊं. "अहिंसा परमो धर्मः" (मभा. आ. ११. १३.) हें तत्त्व आपल्या वैदिक धर्मांतच नव्हे, तर इतर सर्व धर्मांतहि मुख्य गाणिलें आहे. बौद्ध व ख्रिस्ती लोकांच्या धर्मग्रंथांत ज्या आज्ञा आहेत त्यांत "हिंसा करूं नको" या आज्ञेस मनुप्रमाणेंच पहिलें स्थान दिलेलें आहे. हिंसा म्हणजे नुस्ता जीव घेणेंच नव्हे, तर दुसऱ्या प्राण्याचें मन किंवा शरीर यांस इजा करणें याचाहि त्यांत समावेश होतो. अर्थात् अहिंसा म्हणजे कोणत्याहि सचेतन प्राण्यास कोणत्याहि प्रकारें न दुखविणें होय. पितृवध, मातृवध, मनुष्यवध, हे हिंसेचेच घोर प्रकार असून जगांतील सर्व लोकांच्या मतें हा अहिंसाधर्म सर्व धर्मांत श्रेष्ठ मानिला जातो. पण आतां असें समजा कीं, आपला जीव घेण्यास किंवा आपल्या पत्नीवर अगर कन्येवर बलात्कार करण्यास, अथवा आपल्या घरास आग लावण्यास, अगर आपली सर्व दौलत व स्थिरस्थावर हरण करण्यास एखादा दुष्ट मनुष्य हातांत शस्त्र घेऊन सज्ज झाला व जवळ दुसरा कोणीहि त्राता नाहीं, तर असल्या 'आततायी' मनुष्याची आपण "अहिंसा परमो धर्मः" म्हणून डोळे मिटून उपेक्षा करावी, किंवा या दुष्टास—तो सामोपचारानें ऐकत नसल्यास—यथाशक्ति शासन करावें ? मनु म्हणतो—

गुरुं वा बालवृद्धौ वा ब्राह्मणं वा बहुश्रुतम् ।
आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ॥

"असला आततायी म्हणजे दुष्ट मनुष्य—तो गुरु आहे, म्हातारा अगर पोर आहे, का विद्वान् ब्राह्मण आहे, इकडे न पहातां—बेशक ठार करावा!" कारण अशा वेळीं हत्येचें पाप हत्या करणारास लागत नसून, आततायी आपल्या अधर्मानेंच मारिला जातो, असें शास्त्रकर्ते म्हणतात (मनु ८.३५०). मनूनेंच नव्हे, तर अर्वाचीन फौजदारी कायद्यानेंहि आत्मसंरक्षणाचा हा हक्क कांहीं मर्यादा ठेवून कबूल केला आहे. अशा प्रसंगीं अहिंसेपेक्षां आत्मसंरक्षणाची योग्यता अधिक समजतात. भ्रूणहत्या म्हणजे कोंवळ्या पोरांची हत्या सर्वांत अति गर्ह्य मानिली आहे; पण आडवें आलें म्हणजे कापून काढावयास नको काय? यज्ञांतील पशुवध वेदानेंहि प्रशस्त मानिला आहे (मनु. ५.३१); तथापि पिष्टपशु करून तोहि एकवेळ टाळतां येईल (मभा. शां. ३३७; अनु. ११५.५६). परंतु हवेंत, पाण्यांत, फळांत वगैरे सर्व ठिकाणीं जे

शेंकडों अत्यल्प जीव भरलेले आहेत त्यांची हत्या कशी बंद होणार? महाभारतांत (शां. १५. २६), अर्जुन म्हणतो कीं---

सूक्ष्मयोनीनि भूतानि तर्कगम्यानि कानिचित्।
पक्ष्मणोऽपि निपातेन येषां स्यात् स्कन्धपर्ययः॥

"'डोळयांनीं न दिसलें तरी तर्कानें ज्यांचें अस्तित्व समजतें असे सूक्ष्म जंतु या जगांत इतके भरले आहेत कीं, आपण आपल्या डोळयांच्या पापण्या हालविल्या तर तेवढया-नेंच या जीवांचे हातपाय मोडून पडतील!" मग हिंसा करूं नका, हिंसा करूं नका, असें तोंडानें म्हणण्यांत काय हंशील? हाच सारासार विचार करून मृगयेचें अनु-शासनपर्वांत (अनु. ११६) समर्थन केलें आहे. वनपर्वांत अशी कथा आहे कीं, क्रोधानें एका पतिव्रता स्त्रीचें भस्म करण्यास उद्युक्त झालेल्या ब्राह्मणाचा प्रयत्न जेव्हां सफल झाला नाहीं तेव्हां तो त्या स्त्रीस शरण गेला; आणि मग धर्माचें खरें रहस्य समजून घेण्यासाठीं त्या स्त्रीनें सदर ब्राह्मणास एका व्याधाकडे पाठविलें. हा व्याध मांसविक्रय करणारा असून परम मातृपितृभक्त होता. व्याधाचा हा धंदा पाहून ब्राह्मणास अत्यंत विस्मय व खेद झाला. तेव्हां व्याधानें अहिंसेचें खरें तत्त्व त्यास सांगून त्याची नीट कानउघाडणी केली! जगामध्यें कोण कोणाला खात नाहीं? "जीवो जीवस्य जीवनम्"(भाग. १.१३.४६) हा व्यवहार नित्य चालू असून, आपत्कालीं तर "प्राण-स्यान्नमिदं सर्वम्" असें स्मृतिकारांनींच नव्हे (मनु. ५.२८; मभा. शां. १५.२१), तर उपनिषदांतूनहि स्पष्ट सांगितलें आहे (वेसू. ३.४.२८: छां. ५.२.१; बृ. ६. १.१४). सर्वांनीं हिंसा सोडून दिल्यावर मग क्षात्रधर्म तरी कसा राहणार? आणि क्षात्र-धर्म गेला म्हणजे प्रजेस त्राता नाहींसा होऊन, वाटेल त्यानें वाटेल त्यास खाऊन टाकावें असा प्रसंग येणार. सारांश, नीतीच्या सामान्य नियमानें नेहमींच काम भागत नसून, नीतिशास्त्रांतील मुख्य म्हणजे अहिंसेच्या नियमांतहि कर्तव्याकर्त-व्याचा तारतम्य विचार सुटत नाहीं.

अहिंसाधर्माला धरूनच क्षमा, शांति, दया हे गुण शास्त्रांत सांगितले आहेत. पण सर्व ठिकाणीं ही शांति कशी चालणार? नेहमी शांत रहाणाऱ्या मनुष्याचीं बायकापोरें देखील इतर लोक उघड हरण केल्याखेरीज रहाणार नाहीत असें कारण प्रथम दाखवून, पुढें महाभारतांत प्रल्हाद आपल्या नातवास म्हणजे बलीस असें सांगतो कीं—

न श्रेयः सततं तेजो न नित्यं श्रेयसी क्षमा।

.. ..

तस्मान्नित्यं क्षमा तात पंडितैरपवादिता॥

"नेहमींच क्षमा किंवा नेहमींच तापटपणा श्रेयस्कर होत नाहीं. यासाठींच बाबा! ज्ञात्यांनीं क्षमेस अपवाद सांगितले आहेत" (वन. २८. ६, ८). नंतर क्षमेस योग्य

अशा प्रसंगांपैकीं कांहीं प्रसंग प्रल्हादानें वर्णिले आहेत. तथापि हे प्रसंग कसे ओळखावे याचें तत्त्व प्रल्हाद सांगत नाहीं. पण प्रसंग न ओळखितां या अपवादांचा जर कोणी उपयोग करील तर तें दुर्वर्तन होतें. ह्मणून, हे प्रसंग कसे ओळखावे यांतील तत्त्व समजून घेणें अत्यंत महत्त्वाचें आहे.

जगांतील सर्व देशांत व सर्व धर्मांत आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांस सर्वतोपरी मान्य व प्रमाणभूत झालेलें दुसरें तत्त्व 'सत्य' होय. सत्याची महती काय वर्णावी ? सर्व सृष्टि उत्पन्न होण्यापूर्वी 'ऋतं' व 'सत्यं' उत्पन्न झालें असून त्या सत्यानेंच आकाश, पृथ्वी, वायु वगैरे पंचमहाभूतेंहि आवरून धरिलेली आहेत असा वेदांतून सत्याचा माहिमा गाइला आहे. "ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोऽध्यजायत"(ऋ.१०.१९०.१), "सत्येनोत्तभिता भूमिः" (ऋ.१०.८५.१), इत्यादि मंत्र पहा. 'सत्य' या शब्दाचा धात्वर्थच 'असणारें' ह्मणजे 'कधींहि नाहींसें न होणारें" अथवा "त्रिकाल अबाधित रहाणारें" असा आहे; आणि म्हणूनच 'सत्यापरता नाहीं धर्म। सत्य तेंचि परब्रह्म" असें सत्याचें यथार्थ महत्त्व वर्णिलें आहे. 'नास्ति सत्यात्परो धर्मः' (शां.१६२.२४), हें वचन महाभारतांत अनेक ठिकाणीं आलेलें असून आणखी असेंहि सांगितलें आहे कीं—

अश्वमेधसहस्रं च सत्यं च तुलया धृतम्।
अश्वमेधसहस्राद्धि सत्यमेव विशिष्यते॥

"हजार अश्वमेध आणि सत्य यांची तागडींत घालून परीक्षा केली, तेव्हां सत्यच अधिक भरलें!" (आ.७४.१०२).सामान्य सत्यासंबंधीं हें वर्णन झालें. सत्य बोलण्यासंबंधीं मनु (४. २५६)आणखी विशेष असें म्हणतो कीं—

वाच्यर्था नियताः सर्वे वाङ्मूला वाग्विनिःसृताः।
तां तु यः स्तेनयेद्वाचं स सर्वस्तेयकृन्नरः॥

"मनुष्यमात्राचे सर्व व्यवहार वाणीनें चालले आहेत. एकमेकांचे विचार एकमेकांस कळविण्यास शब्दासारखें दुसरें साधन नाहीं मग या सर्व व्यवहाराला आश्रयीभूत असा जो हा वाणीचा मूळझरा तोच जो गढूळ करतो, अर्थात् वाणीशीं जो प्रतारणा करितो, तो मनुष्य सर्व मुद्दलाचीच एकदम चोरी करणारा होय." म्हणून 'सत्यपूतां वदेद्वाचं'–(मनु.६.४६)—जें कांहीं बोलावयाचें तें सत्यानें पवित्र झालेलें असेंच बोलत जा —असें मनूनें सांगितलें आहे. उपनिषदांतहि 'सत्यं वद। धर्मं चर।' (तै. १.११.१) असें इतर धर्मापेक्षां सत्यालाच पहिलें स्थान दिलें असून शरपंजरी पडलेल्या भीष्मांनीं शांति व अनुशासन पर्वांत युधिष्ठिरास सर्व धर्मांचा उपदेश केल्यावर प्राण सोडण्यापूर्वी "सत्येषु यतितव्यं वः सत्यं हि परमं बलं" असें सकल धर्मांचें सारभूत म्हणून सर्वांस शेवटीं एक सत्यच पाळण्यास सांगितलें आहे

(मभा. अनु.१६,५०). बौद्ध व ख्रिस्ती धर्मांतहि याच नियमांचा अनुवाद केलेला आढळून येतो.

अशा रीतीनें सर्वतोपरी सिद्ध आणि चिरकाल टिकणाऱ्या सत्यास कांहीं अपवाद असतील असें कोणाच्या स्वप्नांत तरी येईल काय ? पण दुष्ट लोकांनी भरलेल्या या जगांतील व्यवहार कठिण आहे! समजा की कांहीं मनुष्ये दरवडेखोरांच्या हातांतून निसटून तुमच्या देखत दाट रानात दडून राहिलीं आहेत. मागाहून हातात तरवार घेतलेले दरवडेखोर येऊन ती मनुष्ये कोठें गेलीं म्हणून तुम्हांस विचारूं लागले; तर तुम्ही काय उत्तर द्याल ? सत्य बोलाल का गरीब निरपराधी प्राण्यांचे जीव बचावाल ? कारण, निरपराधी प्राण्यांची हिंसा बंद करणें हा शास्त्राप्रमाणें सत्य इतकाच महत्त्वाचा धर्म आहे. मनु म्हणतो, ' नापृष्टः कस्यचिद् ब्रूयात् न चान्यायेन पृच्छतः" (मनु.२.११०;मभा.शां.२८७.३४)--विचारल्याखेरीज कोणाशी बोलूं नये, आणि अन्यायानें जर कोणी प्रश्न करीत असेल तर विचारिल्यावरहि उत्तर देऊं नये. माहीत असलें तरी वेडयासारखें हूं हूं करून वेळ मारून न्यावी,—"जानन्नपि हि मेधावी जडवल्लोक आचरेत्." ठीक आहे; पण हूं हूं करणें हें तरी पर्यायानें खोटें बोलणेंच नव्हे काय? "न व्याजेन चरेद्धर्मं," धर्माशी प्रतारणा करून मनाची समजूत घालून घेऊं नका;धर्म फसत नाहीं, तुम्ही मात्र फसाल; असें भारतांतच अनेक ठिकाणीं सांगितलें आहे (मभा. आ.२१५. ३४). पण हूं हूं करूनहि वेळ मारून नेण्यासारखी नसली तर? चोर हातांत तरवार घेऊन आणि छातीवर बसून द्रव्य कोठें आहे म्हणून विचारीत आहे, आणि उत्तर न दिलें तर प्राण जाणार, अशा वेळ बेतल्यावर काय बोलणार ? सकल धर्मांचे रहस्य जाणणारे भगवान् श्रीकृष्ण वरील दरवडेखोरांच्या गोष्टीचा दाखला देऊन कर्णपर्वात अर्जुनास (क. ६९.६१), आणि पुढें शान्तिपर्वात सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९.१५, १६) भीष्म युधिष्ठिरास असें सांगतात की—

अकूजनेन चेन्मोक्षो नावकूजेत्कथंचन।
अवश्यं कूजितव्ये वा शंकेरन्वाऽप्यकूजनात्।
श्रेयस्तत्रानृतं वक्तुं सत्यादिति विचारितम्॥

"न बोलतां मोक्ष म्हणजे सुटका होण्यासारखी असेल तर कांहीं झालें तरी बोलूं नये; आणि बोलणें अवश्यच असेल तर, किंवा न बोलल्यामुळें (दुसऱ्यांस) शंका येण्याचा संभव असेल तर, त्या वेळीं सत्यापेक्षां खोटें बोलणें अधिक प्रशस्त, असें विचारान्तीं ठरलेलें आहे!" कारण, सत्यधर्म केवळ शब्दोच्चारणापुरताच निघालेला नसून ज्या वागणुकीनें सर्वांचें कल्याण होतें ती वागणूक, केवळ शब्दोच्चारण अयथार्थ आहे एवढ्याचमुळें, गर्ह्य मानितां येत नाहीं. ज्यानें सर्वांचेंच नुकसान होतें तें सत्य नव्हे व अहिंसाहि नव्हे.—

सत्यस्य वचनं श्रेयः सत्यादपि हितं वदेत्।
यद्भूतहितमत्यंतं एतत्सत्यं मतं मम ॥

" सत्य बोलणें हें प्रशस्त होय; पण सत्यापेक्षाहि सर्व भूतांचें ज्यांत हित असेल तें बोलावें. कारण, सर्व भूतांचें ज्यांत अत्यंत हित तेंच माझ्या मतें खरें सत्य होय"— असें शांतिपर्वांत (शां. ३२९. १३; २८७. १९) सनत्कुमाराच्या आधारानें नारद शुकास सांगत आहेत. " यद्भूतहितं " हें पद पाहून आधुनिक इंग्रजी उपयुक्ततावाद्यांची आठवण येऊन कोणास हें वचन प्रक्षिप्त वाटेल म्हणून सांगतों कीं, हें वचन महाभारतांत वनपर्वांत ब्राह्मणव्याधसंवादांत दोनतीनदां आलें असून त्यांपैकीं एका स्थळीं "अहिंसा सत्यवचनं **सर्वभूतहितं** परम्" (वन. २०६. ७३), व दुसऱ्या स्थळीं "यद्भूतहितमत्यन्तं तत्सत्यमिति धारणा" (वन. २०८. ४), असाहि थोडा पाठभेद केलेला आहे! सत्यप्रतिज्ञ युधिष्ठिरानें द्रोणास " नरो वा कुंजरो वा" असें उत्तर देऊन व्यामोह पाडिला याला दुसरें कांहीं कारण नसून, तत्सदृश इतर बाबतींतहि हाच न्याय लागू पडतो. खून करणाऱ्या मनुष्याचा जीव खोटें बोलून बचवावा असें आमचें शास्त्र सांगत नाहीं. कारण, शास्त्रांतच खुनी मनुष्यास देहान्त प्रायश्चित्त किंवा वधदंड सांगितला असल्यामुळें सदर मनुष्य शिक्षार्ह किंवा वध्य होय. या किंवा यासारख्या इतर प्रसंगीं खोटी साक्ष देणाऱ्या मनुष्याचे सात अथवा अधिकहि पूर्वज व तो स्वतःहि नरकांत जातो असें सर्व शास्त्रकारांनीं सांगितलें आहे (मनु. ८. ८९–९९; मभा. आ. ७. ३). परंतु कर्णपर्वांतील वर दिलेल्या दरवडेखोरांच्या गोष्टीप्रमाणें आपण खरें बोलल्यानें निरपराधी माणसांचा विनाकारण जीव जाणार, अशी वेळ आल्यावर काय करणार? ग्रीन नामक एका इंग्रज ग्रंथकारानें आपल्या 'नीतिशास्त्राचा उपोद्घात' या नांवाच्या ग्रंथांत असल्या प्रसंगीं नीतिशास्त्रें मूग गिळून बसतात असें लिहिलें आहे. मनु व याज्ञवल्क्य असल्या प्रसंगांची सत्यापवादांत गणना करितात हें खरें; पण तसें करणेंहि त्यांच्या मतें सामान्यतः गौणच असल्यामुळें त्यांनीं—

तत्पावनाय निर्वाप्यश्चरुः सारस्वतो द्विजैः ॥

असें शेवटीं त्यास प्रायश्चित्त सांगितलें आहे (याज्ञ. २. ८३; मनु. ८. १०४–१०६).

अहिंसेच्या अपवादाचें ज्यांस आश्चर्य वाटत नाहीं अशा कांहीं बड्या इंग्रजांनीं सत्याच्या बाबतींत आमच्या धर्मशास्त्रकारांस नांवें ठेवण्याचा प्रयत्न केला आहे. म्हणून प्रमाणभूत ख्रिस्ती धर्मोपदेशक व नीतिशास्त्रावरील इंग्रज ग्रंथकार यासंबंधीं काय म्हणतात तें येथें सांगतों. "मी खोटें बोलल्यानें प्रभूच्या सत्याचा महिमा जर अधिक वाढतो (म्हणजे ख्रिस्ती धर्माचा अधिक प्रसार होतो) तर त्यामुळें मी पापी कसा ठरणार?" (रोम. ३. ७) असे ख्रिस्ताचा शिष्य पॉल याच्या तोंडचे उद्गार बाय-

बलच्या नव्या करारांत दाखल असून, प्राचीन ख्रिस्ती धर्मोपदेशक कित्येकदां याच प्रमाणें आचरण करीत, असें ख्रिस्ती धर्माचा इतिहासकार मिलमन यानें म्हटलें आहे. कोणालाहि थापा देऊन किंवा फसवून बाटविणें हें वर्तमानकालीन पाश्चिमात्य नीतिशास्त्रज्ञ प्रायः न्याय्य मानणार नाहीत. तथापि सत्यधर्म निरपवाद आहे असें तेहि म्हणत नाहींत. उदाहरणार्थ, ज्या सिज्विक नामक पंडिताचा नीतिशास्त्रावरील ग्रंथ हल्लीं आमच्या पाठशाळांतून पढविला जातो त्याचीच गोष्ट घ्या. सिज्विक हा कर्माकर्मसंशयाच्या स्थलीं 'पुष्कळांचें पुष्कळ सुख' या तत्त्वाच्या आधारें नीतिनिर्णय करीत असतो, व तीच कसोटी लावून त्यानें अखेरीस असें ठरविलें आहे कीं, असल्या प्रसंगीं "लहान मुलांस, वेड्यांस, आजारी माणसांस (खरें सांगितल्यानें त्यांच्या प्रकृतीस अपाय होणार असल्यास), आपल्या शत्रूंस, चोरांस, आणि (न बोलतां वेळ निभत नसल्यास) आपल्याला अन्यायानें जो प्रश्न करितो त्यास उत्तर देतांना, किंवा वकीलांनीं आपल्या धंद्यांत, खोटें बोलणें गैर नाहीं."* मिल्ल याच्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत याच अपवादाचा समावेश केलेला आहे.† या अपवादांखेरीज सिज्विक आपल्या ग्रंथांत आणखी असेंहि लिहितो कीं, "सर्वांनीं सत्यानें वागावें असें जरी आपण म्हणतों तरी ज्या राजकीय पुरुषांस आपलें कारस्थान गुप्त ठेवावयाचें असतें त्यांनीं इतरांस किंवा व्यापाऱ्यांनीं गिऱ्हाइकांस नेहमीं खरेंच सांगावें असें आम्ही म्हणत नाहीं."‡ तिसऱ्या ठिकाणीं अशाच प्रकारची सवलत पाद्री भटांस आणि शिपायांस असत्ये असें त्याचें म्हणणें आहे. आधिभौतिक दृष्टीनें नीतिशास्त्राचा ऊहापोह करणारा लेस्ले स्टीफन नांवाचा आणखी एक इंग्रज ग्रंथकार अशाच प्रकारचीं दुसरीं उदाहरणें देऊन अखेरीस असें लिहितो कीं, "माझ्या मतें कोणत्याहि कृत्याचा परिणाम काय होतो इकडे लक्ष पुरवूनच त्याची नीतिमत्ता ठरविली पाहिजे. खोटें बोलल्यानेंच एकंदरीत अधिक कल्याण आहे अशी जर माझी खातरी असेल तर सत्य बोलण्यास मी धजणार नाहीं; आणि ही खातरी अशा प्रकारचीहि असूं शकेल कीं त्या वेळीं खोटें बोलणें हेंच माझें कर्तव्य आहे असें मी समजेन."¶ नीतिशास्त्राचा अध्यात्मदृष्टीनें विचार करणारे

---

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book III. Chap. XI § 6. p. 355 (7th Ed.) Also, see pp. 315—317 (same Ed.).

† Mill's *Utilitarianism*, Chap II. pp. 33-34 (15th Ed. Longmans 1907).

‡ Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book IV. Chap. III § 7. p. 454 (7 th Ed.); and Book II. Chap. V. § 3 p 169.

¶ Leslie Stephen's *Seience of Ethics*, Chap. IX § 29. p. 369 (2nd. Ed.). " And the certainty might be of such a kind as to make me think it a duty to lie. "

ग्रीनसाहेब* अशा प्रसंगाचा उपन्यास करून या वेळीं नीतिशास्त्र मनुष्याच्या संशयाची निवृत्ति करूं शकत नाहीं असें स्वच्छ सांगतात; आणि अखेरीस असा सिद्धान्त करितात कीं, "कोणताहि सामान्य नियम केवळ नियम म्हणूनच सदैव पाळण्यामध्यें कांहीं महत्त्व आहे असें न म्हणतां, 'सामान्यतः' तो पाळण्यांत आपलें श्रेय आहे, एवढेंच नीतिशास्त्राचें सांगणें आहे. कारण, अशा वेळीं आपण केवळ नीतीसाठीं आपल्या लोभमूलक हलक्या मनोवृत्तींचा त्याग करण्यास शिकत असतों." नीतिशास्त्रावर ग्रंथ लिहिणाऱ्या बेन, व्हेवेल वगैरे दुसऱ्या इंग्रजी पंडितांचें मतहि असेंच आहे.§

वरील इंग्रज ग्रंथकारांच्या मतांची आमच्या धर्मशास्त्रकारांनीं घालून दिलेल्या नियमांशीं तुलना केल्यास सत्याबद्दल अधिक अभिमानी कोण हें सहज लक्षांत येईल:—

न नर्मयुक्तं वचनं हिनस्ति न स्त्रीषु राजन्न विवाहकाले।
प्राणात्यये सर्वधनापहारे पंचानृतान्याहुरपातकानि॥

"थट्टेंत, बायकांजवळ, विवाहकालीं, प्राणावर संकट आलें असतां आणि मिळकत बचावण्यासाठीं, मिळून पांच ठिकाणीं अनृत बोलणें पातक नाहीं" (मभा. आ. ८२.१६; त्याप्रमाणेंच शां. १०९ व मनु. ८.११० पहा), असें आमच्या शास्त्रांत म्हटलें आहे खरें. पण त्याचा अर्थ स्त्रियांशीं नेहमींच खोटें बोलावें असा नसून सिज्विकसाहेबानें ज्या अर्थानें "लहान मुलें, वेडे, किंवा आजारी" यांबद्दल अपवाद सांगितला आहे तोच अर्थ महाभारतांतहि अभिप्रेत आहे. परंतु पारलौकिक व आध्यात्मिक दृष्टि गुंडाळून ठेवणाऱ्या इंग्रज ग्रंथकारांनीं याहि पलीकडे जाऊन व्यापाऱ्यांनीं देखील आपल्या फायद्यासाठीं खोटें बोललें तरी चालेल असें जें उजळ माथ्यानें प्रतिपादन केलें आहे, तें मात्र आमच्या शास्त्रकारांनीं कधींच मान्य केलेलें नाहीं. केवळ सत्यशब्दोच्चारण म्हणजे नुस्तें वाचिक सत्य आणि सर्वभूतहित म्हणजे वास्तविक सत्य, या दोहोंमध्यें जेथें विरोध येतो तेथें व्यवहारदृष्ट्या अपरिहार्य म्हणून असत्य बोलून निर्वाह करून घेण्यास कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं परवानगी दिली आहे खरी. तथापि सत्यादि नीतिधर्म त्यांच्या मतें नित्य म्हणजे सर्वकालीं एकसारखेच अबाधित असल्यामुळें पारलौकिकदृष्ट्या सामान्यतः हें थोडें तरी पापच होय असें ठरवून त्यासाठीं त्यांनीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत. हीं प्राय-

---

* Green's *Prolegomena* to *Ethics*, §315. P. 379 (5th Cheaper edition).

§ Bain's *Mental* and *Moral Science*, p. 445 (Ed. 1875); and Whewell's *Elements of Morality*, Book II. Chaps. XIII and XIV. (4th Ed. 1864).

श्चित्तें म्हणजे निरर्थक बाऊ होय असें शुद्ध आधिभौतिकशास्त्र्याचे म्हणणें पडेल. पण ज्यांनीं हीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत त्यांची, किंवा ज्यांच्यासाठीं तीं सांगितलीं त्यांचीहि समजूत तशी नसल्यामुळें हे दोघेहि वरील सत्यापवाद गौणच मानितात असा सिद्धान्त करावा लागतो आणि हाच अर्थ यासंबंधाच्या कथानकांतूनहि प्रतिपादिला आहे. उदाहरणार्थ, युधिष्ठिर "नरो वा कुंजरो वा" असें अडचणीच्या प्रसंगीं एकदांच चांचरडत बोलला; पण त्यामुळे पूर्वी त्याचा रथ जमीनीस सोडून चार अंगुळे वर अंतरिक्षांत चालत असे तो पुढे इतर लोकांच्या रथाप्रमाणेंच जमीनीवर चालूं लागला व अखेर त्यामुळेंच घटकाभर तरी नरकलोकीं त्यास वास करावा लागला, असें खुद्द महाभारतांतच सांगितलें आहे (द्रोण. १९१. ५७. ५८ व स्वर्गा. ३. १५) तसेंच भीष्माचा वध क्षात्रधर्माप्रमाणें, पण शिखंडीला पुढें करून, केल्यामुळे अर्जुनास आपला मुलगा बभ्रुवाहन याच्या हातानें पुढें पराभव सहन करणें प्राप्त झालें. असे अश्वमेधपर्वांत वर्णन आहे (मभा. अश्व. ८१. १०). यावरून प्रसंगविशेषीं सांगितलेले वरील अपवाद मुख्य व प्रमाण नसून महादेवांनी पार्वतीस सांगितल्याप्रमाणें—

आत्महेतोः परार्थे वा नर्महास्याश्रयात्तथा ।
ये मृषा न वदन्तीह ते नराः स्वर्गगामिनः ॥

"स्वार्थाकरिता, परहितार्थ, किंवा थट्टेनेंहि जे पुरुष या जगीं कधी देखील खोटें बोलत नाहीत त्यांसच स्वर्गप्राप्ति होते" (मभा. अनु. १४४. १९)—असा आमच्या शास्त्रकारांचा अखेरचा तात्त्विक सिद्धान्त आहे हें व्यक्त होते.

आपलें वचन किंवा प्रतिज्ञा पाळणे याचा सत्यांतच समावेश होतो. "हिमालय पर्वत इकडचा तिकडे चळेल किंवा अग्नि थंड पडेल, पण आपला शब्द अन्यथा होणार नाहीं," असें श्रीकृष्ण व भीष्म यांनी म्हटलें असून (मभा. आ. १०३ व उ. ८१. ४८), भर्तृहरीनेंहि—

तेजस्विनः सुखमसूनपि संत्यजन्ति ।
सत्यव्रतव्यसनिनो न पुनः प्रतिज्ञाम् ॥

"तेजस्वी म्हणजे बाणेदार पुरुष आनंदानें प्राणहि देतील, पण आपली प्रतिज्ञा मोडणार नाहीत."—असें सत्पुरुषांचें वर्णन केलें आहे (नीतिश. ११०). तसेंच "द्विः शरं नाभिसंधत्ते रामो द्विर्नाभिभाषते" (सुभाषित) अशी दाशरथी रामचंद्राच्या एकपत्नीव्रताबरोबरच एकवाणी व एकवचनी व्रताचीहि ख्याति झालेली आहे; आणि हरिश्चंद्रानें स्वप्नांत दिलेलें वचन सत्य करण्यासाठीं डोंबाचेहि घरीं पाणी वाहिलें अशा पुराणांतून कथा आहेत. पण उलटपक्षीं इंद्रादि देवांनींहि वृत्राबरोबर केलेले करार मोडून, किंवा त्यांतच पळायला कांही तरी वाट काढून

वृत्राचा वध केला असें ग्रंथांत वर्णन असून त्याला धरूनच हिरण्यकशिपूच्या वधाची गोष्ट पुराणात वर्णिली आहे. शिवाय व्यवहारांतील कांहीं करारसुद्धां असे असतात कीं, न्यायाच्या कचेरींत ते गैरकायदेशीर किंवा पाळण्यास अयोग्य मानिले जातात. अर्जुनाची अशीच एक गोष्ट महाभारतांत वर्णिली आहे. अर्जुनाची अशी प्रतिज्ञा होती कीं, "तूं आपलें हातचें गांडीव धनुष्य दुसऱ्यास दे" असें जो कोणी मला म्हणेल त्याचा मी तावडतोब शिरच्छेद करीन. नंतर कर्णानें युद्धांत युधिष्ठिराचा पराजय केल्यावर युधिष्ठिराचा तोंडांतून ' तुझें गांडीव आमच्या काय उपयोगी ? तें हातचें टाकून दे ! " असे अर्जुनाला उद्देशून जेव्हां निराशेचे साहजिक उद्गार निघाले, तेव्हां अर्जुन हातांत तरवार घेऊन युधिष्ठिराचा वध करण्यास तयार झाला ; परंतु श्रीकृष्ण त्या वेळीं जवळ असल्यामुळें सत्यधर्म म्हणजे काय, याचें तत्त्वज्ञान-दृष्ट्या मार्मिक विवेचन करून ' तूं मूढ आहेस, तुला सूक्ष्म धर्म अद्याप कळत नाहीं, तो वृद्धांपासून शिकला पाहिजे, 'न वृद्धाः सेवितास्त्वया'—तूं वृद्धांची सेवा केलेली नाहींस, तुझी प्रतिज्ञाच तुला राखावयाची असल्यास युधिष्ठिराची निर्भर्त्सना कर, कारण संभावित पुरुषांना निर्भर्त्सना वधाप्रमाणेंच आहे, " इत्यादि प्रकारें अर्जुनास त्यांनी बोध केला; व अविचारानें त्याच्या हातून घडणाऱ्या ज्येष्ठभ्रातृवधाच्या पातकापासून त्यास निवृत्त केलें, अशी कर्णपर्वांत कथा आहे " (मभा. कर्ण. ६९) श्रीकृष्णांनी या वेळीं सांगितलेला सत्यानृतविवेकच पुढें शांतिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं भीष्मांनी युधिष्ठिरास उपदेशिला आहे (शां. १०९); व व्यवहारांत सर्वांनीच तो लक्षांत ठेविला पाहिजे. तथापि हे सूक्ष्म प्रसंग कसे ओळखावे हें सांगणें कठिण आहे. कारण, भ्रातृधर्म सत्यापेक्षां या ठिकाणीं जरी श्रेष्ठ झाला तरी गीतेंतील प्रसंग याच्या उलट असून बंधुप्रेमापेक्षां क्षात्रधर्म तेथें बलवत्तर ठरविला आहे, हें वाचकांच्या सहज लक्षांत येईल.

अहिंसा आणि सत्य यांबद्दल जर एवढा वाद, तर तिसरें सामान्य तत्त्व जें अस्तेय त्यासहि हाच न्याय लागू असल्यास नवल काय ? एकानें यथान्याय मिळविलेली संपत्ति चोरून किंवा लुटून नेण्याची जर इतरांस मोकळीक मिळेल तर द्रव्य-संचय करण्याचें बंद पडून सर्वांचेंच नुकसान होईल, व समाजाची घडी विस्कळून सर्वत्र अनवस्था होईल हें निर्विवाद आहे. परंतु या नियमासहि अपवाद आहेत. चोहोंकडे दुष्काळ पडल्यामुळें विकत, मजुरी करून, किंवा धर्मार्थहि अन्न मिळत नाहीं अशी आपत्ति प्राप्त झाल्यावर, चोरीनें आत्मसंरक्षण करण्याचें कोणी मनांत आणिल्यास त्यास आपण पापी समजूं काय ? बारा वर्षें दुष्काळ पडून विश्वामित्रावर असाच दुर्धर प्रसंग आल्यामुळें श्वपचाच्या म्हणजे मांगाच्या घरची कुत्र्याच्या मांसाची तंगडी चोरून त्या अभक्ष्य अन्नानें आपला बचाव करण्यास तो प्रवृत्त

झाला, अशी महाभारतांत एक कथा आहे (शां. १४१). श्वपचानें विश्वामित्रास "पंच पंचनखा भक्ष्याः" (मनु. ५. १८पहा)* वगैरे बहुत शास्त्रार्थ सांगून अभक्ष्यभक्षण— आणि तेंहि चोरीनें—न करण्याबद्दल शास्त्राधारें पुष्कळ उपदेश केला; पण—

पिबन्त्येवोदकं गावो मंडूकेषु रुवत्स्वपि।
न तेऽधिकारो धर्मेऽस्ति मा भूरात्मप्रशंसकः॥

"अरे! बेडकें ओरडली तरीहि गाई पाणी पिण्याचें सोडीत नाहीत; गप्प बस! मला धर्मज्ञान सांगण्याचा तुझा अधिकार नव्हे. उगाच आपली बढाई मिरवूं नकोस," असें म्हणून विश्वामित्रानें त्याचा अव्हेर केला आहे. "जीवितं मरणाच्छ्रेयो जीवन्धर्ममवाप्नुयात्"—जगेल तर पुढें धर्म, म्हणून धर्मदृष्ट्याहि मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर,—असें विश्वामित्रानें या वेळीं म्हटलें आहे: आणि विश्वामित्रानेंच नव्हे, तर असल्या प्रसंगीं अजीगर्त, वामदेव वगैरे दुसऱ्याहि पुष्कळ ऋषींनी याचप्रमाणें आचरण केल्याची उदाहरणें मनूनें दिली आहेत (मनु. १०.१०५—१०८). हॉब्स नामक इंग्रज ग्रंथकार आपल्या ग्रंथांत असें म्हणतो की, "एखाद्या खडतर दुष्काळांत विकत किंवा धर्मार्थ अन्न न मिळेसें झाल्यावर पोटासाठीं कोणी चोरी किंवा साहस करील तर त्यास तो अपराध सर्वस्वी माफ आहे;" † आणि मिल्ल यानें तर अशा प्रसंगीं चोरी करून मनुष्यानें आपला जीव बचावणें हें त्याचें 'कर्तव्य' होय, असें लिहिलें आहे.

'मरण्यापेक्षां जगणें श्रेयस्कर.' हें विश्वामित्रोंच तत्त्व तरी निरपवाद आहे काय? जगणें हाच कांहीं या जगांतील पुरुषार्थ नव्हे. काकबळी खाऊन

---

*कुत्रा, वानर वगैरे ज्या प्राण्यांना पांच पांच नखें अहेत अशा प्राण्यांपैकी (जिला साळ पिसें असतात ती) साळू, सल्लक (याच साळूची दुसरी एक जात), घोरपड, कांसव आणि ससा या पांच प्राण्यांचे मांस भक्ष्य आहे असे मनु व याज्ञवल्क्य यांनीं सांगितलें आहे (मनु. ५.१८. याज्ञ. १.१७७). मनूनें यांखेरीज खड्ग म्हणजे गेंडाहि याच यादींत सांगितला आहे; पण त्यांविषयीं विकल्प आहे असें टीकाकार म्हणतात. हा विकल्प सोडून दिला म्हणजे पांच-च प्राणी रहातात व त्यांचेंच मांस भक्ष्य होय, असा "पंच पंचनखा भक्ष्याः" याचा अर्थ आहे. तथापि, ज्या कोणास मांस खाण्याची परवानगी असेल त्याने यांखेरीज इतर पांचनखी प्राण्यांचें मांस खाऊं नये एवढेच काय तें सांगणे आहे, यांचे खावेच असें विधान नाहीं, असा मीमांसक याचा अर्थ करितात. या पारिभाषिक अर्थास त्यानीं 'परिसंख्या' असें नांव दिलें आहे. या परिसंख्येचें "पंच पंचनखा भक्ष्याः" हें मुख्य उदाहरण होय. मांस खाणे हेंच मुदलांत निषिद्ध मानिल्यावर यांचेंहि मांस खाणें निषिद्ध होतेंच.

† Hobbes' *Leviathan*, Part II. Chap. XXVII. p 139 (Morley's Universal Library Edition). Mill's *Utilitarianism*, Chap. V, p. 95 (15th Ed)—"Thus, to save a life, it may not only be allowable but a duty to steal etc."

कावळेहि पुष्कळ वर्षे जगतात. म्हणून वीरपत्नी विदुला आपल्या पुत्रास असें सांगत आहे की, अंथरुणावर पडून कुजत किंवा घरांत शंभर वर्षे फुकट धुमसत पडण्यापेक्षां घटकाभर पराक्रमाची ज्योत दाखवून मेलास तरी बरें,–"मुहूर्तं ज्वलितं श्रेयो न च धूमायितं चिरं"(मभा.उ.१३२.१५.). आज नाहीं उद्यां, निदान शंभर वर्षांनीं तरी, मृत्यु जर कोणासहि चुकत नाहीं (भाग.१०.१.३८; गी.२.२७), तर मग त्याबद्दल भीति किंवा आक्रोश, डर किंवा रड कशाला? अध्यात्मशास्त्राप्रमाणें पाहिलें तर आत्मा नित्य असून त्याला कधींच मरण येत नाहीं. म्हणून मरणाचा विचार करितेवेळीं प्रारब्धकर्मानुसार प्राप्त झालेल्या शरीराचाच काय तो प्रश्न शिल्लक राहतो. हें शरीर बोलून चालून नाशवंत; पण आत्म्याच्या कल्याणार्थ जें कांहीं या जगांत करावयाचें त्यास नाशवंत मनुष्यदेह हेंच काय तें एक साधन असल्यामुळें "आत्मानं सततं रक्षेत् दारैरपि धनैरपि"–बायकामुलें किंवा संपत्ति यांपेक्षां आपण आपल्या स्वतःचें प्रथम रक्षण करावें (मनु.७.२१३) असें मनूनेंहि म्हटलें आहे. तथापि हा दुर्लभ पण नाशवंत मानव देह खर्चीं घालून यापेक्षांहि अधिक शाश्वत अशी एखादी वस्तु जेव्हां प्राप्त करून घ्यावयाची असते तेव्हां, —उदाहरणार्थ, देवासाठीं, धर्मासाठीं, सत्यासाठीं, आपला बाणा, व्रत किंवा ब्रीद राखण्यासाठीं, अब्रूसाठीं, यशासाठीं अथवा सर्वभूतहितार्थ,–अनेक महात्म्यांनी अनेक प्रसंगीं या तीव्र कर्तव्याग्नींत आनंदानें आपल्या प्राणांचीहि आहुति दिलेली आहे! वसिष्ठाच्या धेनूचें सिंहापासून रक्षण करण्यासाठीं सिंहास आपला देह बळी देण्यास तयार झालेल्या दिलीपानें आपल्यासारख्या पुरुषांची "पांचभौतिक शरीरासंबंधानें अनास्था असते, यासाठीं तूं माझ्या जड शरीरापेक्षा माझ्या यशःशरीराकडे पहा"(रघु. २.५७), अशी सिंहाची प्रार्थना केल्याचें रघुवंशांत म्हटलें आहे; आणि सर्पांचे जीव बचावण्यासाठी जीमूतवाहनानें गरुडास स्वतःचा देह अर्पण केल्याची कथा कथासरित्सागरांत आणि नागानंद नाटकांत वर्णिली आहे. मृच्छकटिक नाटकांत (१०.२७) चारुदत्त असें म्हणतो कीं—

न भीतो मरणादस्मि केवलं दूषितं यशः ।
विशुद्धस्य हि मे मृत्युः पुत्रजन्मसमः किल ॥

"मी मरणाला भीत नाहीं; कीर्तीला काळोखी आली एवढेंच मला दुःख वाटतें. कीर्ति शुद्ध राहून मृत्यु आला तर तो मला खरोखर पुत्रोत्सवासारखा आहे." आणि याच तत्त्वावर शिबि राजानें आपणास शरण आलेल्या कपोताचें रक्षण करण्यासाठीं, श्येन पक्ष्याचें रूप धारण करून सदर कपोताच्या पाठीस लागलेल्या धर्मास आपल्या स्वतःच्या शरीराचें मांस तोडून दिलें; व देवांचा शत्रू जो वृत्र त्याला मारण्याकरिता दधीचि ऋषीच्या हाडांचें वज्र पाहिजे होतें, म्हणून सर्व देवांनीं सदर ऋषीकडे जाऊन

"शरीरत्यागं लोकहितार्थं भवान् कर्तुमर्हति"—महाराज! सर्व लोकांच्या कल्याणा साठीं आपण देहत्याग करावा,—अशी त्याला विनंति केल्यावर दधीचि ऋषींनीं मोठ्या आनंदानें प्राण सोडिले, आणि आपल्या अस्थि देवांस दिल्या: अशा कथा अनुक्रमें भारताच्या वनपर्वांत व शांतिपर्वांत दिल्या आहेत (वन. १०० व १३१; शां. ३४२). कर्णाबरोबर जन्मलेलीं त्याचीं सहज कवचकुंडलें हरण करण्याकरितां इंद्र ब्राह्मणाच्या रूपानें दानशूर कर्णाकडे भिक्षा मागण्यास येणार हें कळल्यावर, सदर कवचकुंडलें कोणासहि दान न देण्याबद्दल, सूर्यानें कर्णास अगाऊ इषारा दिला. आणि असें बजाविलें कीं, तूं दानशूर म्हणून जरी तुझी कीर्ति आहे, तरी कवचकुंडलें दान करण्यापासून तुझ्या जीविताला धोका येणार असल्यामुळें तूं तीं कोणासहि देऊं नकोस. कारण, मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग?—"मृतस्य कीर्त्या किं कार्यम्?" सूर्याचें हें म्हणणें ऐकून "जीवितेनापि मे रक्ष्या कीर्तिस्तद्विद्धि मे व्रतम्"—जीव गेला तरी बेहत्तर, पण कीर्तीचें रक्षण करणें हेंच माझें व्रत होय,—असा कर्णानें त्यास खडखडीत जबाब दिला आहे (मभा. वन. २९९. ३८). किंबहुना मेलास तर स्वर्गास जाशील, आणि जिंकलेस तर पृथ्वी भोगशील इत्यादि क्षात्रधर्म (गी. २. ३७) किंवा "स्वधर्मे निधनं श्रेयः" (गी. ३. ३५) हा सिद्धान्तही याच तत्त्वावर अवलंबून आहे; आणि त्याला अनुसरूनच "कीर्ति पाहों जातां सुख नाहीं। सुख पाहतां कीर्ति नाहीं॥" (दास. १२. १०. १९; १९. १०. २५), म्हणून "देह त्यागितां कीर्ति मागें उरावी। मना सज्जना हेचि क्रीया करावी॥" असा श्रीसमर्थ रामदासस्वामींचा उपदेश आहे. परंतु परोपकारानें कीर्ति मिळतें हें जरी खरें असलें तरी मेल्यावर कीर्तीचा काय उपयोग? अथवा संभावित पुरुषाला दुष्कीर्तिपेक्षां मरण (गी. २. ३४). किंवा जीवितापेक्षां परोपकार अधिक प्रिय कां वाटावा? या प्रश्नांचीं योग्य उत्तरें देण्यास आत्मानात्मविचारांत शिरल्याखेरीज दुसरा मार्ग नाहीं. आणि उत्तरें दिलीं तरीहि कोणत्या प्रसंगीं जीवावर उदार होणें योग्य आणि कोणत्या प्रसंगीं अयोग्य हें समजण्यास कर्माकर्मशास्त्राचाहि त्याबरोबरच विचार करावा लागतो. नाहींपेक्षां जीवावर उदार होण्याचें यश मिळणें दूर राहून मूर्खपणानें आत्महत्या केल्याचें पाप मात्र पदरांत पडण्याचा संभव असतो.

माता, पिता, गुरु वगैरे वंद्य व पूज्य पुरुषांची देवाप्रमाणें पूजा आणि शुश्रूषा करणें हाहि सामान्य व सर्वमान्य धर्मांपैकींच एक प्रधान धर्म समजला जातो. कारण, तसें न होईल तर कुटुंबाची, गुरुकुलाची, किंवा एकंदर समाजाचीहि नीट व्यवस्था कधींच रहाणार नाहीं. म्हणून स्मृतिग्रंथांतूनच नव्हे तर उपनिषदांतूनहि "सत्यं वद धर्मं चर" असें सांगून नंतर पुढें "मातृदेवो भव। पितृदेवो भव। आचार्यदेवो भव।" असा शिष्याचें अध्ययन पुरें होऊन तो परत घरीं जाऊं लागला म्हणजे प्रत्येक गुरु

त्याला उपदेश करीत असे असें म्हटलें आहे (तै. १.११.१ व २) व महाभारतांतलि ब्राह्मणव्याध-आख्यानाचें तात्पर्यहि हेच आहे (वन. अ. २१३). परंतु या धर्मातहि कित्येकदां अकल्पित अडचणी निर्माण होत असतात—

उपाध्यायान्दशाचार्यः आचार्याणां शतं पिता।
सहस्रं तु पितॄन्माता गौरवेणातिरिच्यते ॥

"दहा उपाध्यायांपेक्षां आचार्य, शंभर आचार्यांपेक्षां पिता, आणि हजार पित्यांपेक्षां माता गौरवानें अधिक आहे," असें मनु म्हणतो (२.१४५). तथापि मातेनें एक मोठा अपराध केला होता म्हणून पित्याच्या आज्ञेवरुन परशुरामानें तिचा गळा कापला, ही कथा प्रसिद्ध आहे (वन. ११६.१४); आणि शांतिपर्वांत चिरकारिकोपाख्यानांत (शां. २६५) अशाच प्रकारच्या दुसऱ्या प्रसंगीं पित्याच्या आज्ञेवरून मातेचा वध करणें श्रेयस्कर किंवा पित्याची आज्ञा मोडणें श्रेयस्कर याच्या तारतम्याचा अनेक साधकबाधक प्रमाणें देऊन एका स्वतंत्र अध्यायांत सविस्तर विचार केला आहे. यावरून आसल्या सूक्ष्म प्रसंगांचा नीतिशास्त्रदृष्ट्या ऊहापोह करण्याचा प्रघात महाभारतकालीं पूर्ण प्रचारांत होता, असें स्पष्ट दिसून येतें. बापाची प्रतिज्ञा सत्य करण्यासाठी त्याच्या आज्ञेनें रामचंद्रांनीं चवदा वर्षे वनवास पत्करिल्याची गोष्ट आबालवृद्धांस माहीत आहे. पण वर जो मातेसंबंधानें न्याय सांगितला तोच पित्यासहि लागू करण्याची वेळ कधीं कधीं येऊं शकत्ये. उदाहरणार्थ, मुलगा आपल्या पराक्रमानें राजा झाल्यावर पित्याचा गुन्हा त्याच्यापुढें निकालासाठी आला, तर राजा या नात्यानें त्यानें आपल्या बापास शासन करावें किंवा बाप म्हणून सोडून द्यावें? मनु म्हणतो—

पिताचार्यः सुहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः।
नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

"बाप, आचार्य, मित्र, आई, बायको, मुलगा किंवा पुरोहित कोणीहि असो, जर तो आपल्या धर्माप्रमाणें वागत नसेल तर राजास तो अदंडय नाहीं, म्हणजे राजानें त्यास योग्य शासन केलें पाहिजे" (मनु. ८.३३५; मभा. शां. १२१.६०). कारण, या ठिकाणीं पुत्रधर्मापेक्षां राजधर्म अधिक योग्यतेचा आहे. याच न्यायानें महापराक्रमी सूर्यवंशी सगरराजानें आपला मुलगा असमंजस् दुर्वर्तनी असून प्रजेला दुःख देतो असें आढळून आल्यावर त्याला हद्दपार केलें, असें भारत व रामायण या दोन्ही ग्रंथांत वर्णन आहे (मभा. व. १०७; रामा. १.३८.). मनुस्मृतींतच अशी एक गोष्ट आहे कीं, आंगिरस नांवाच्या एका ऋषीस अल्पवयांतच उत्तम ज्ञानप्राप्ति झाल्यामुळें त्याचे काके, मामे, वगैरे वडील माणसें त्याच्याजवळ अध्ययन करूं लागलीं; तेव्हां पाठ चालला असतां शिष्यांस गुरु नेहमीं म्हणतो त्याप्रमाणें एका प्रसंगीं आंगिरसाचे

तोंडांतून त्यांस उद्देशून 'बेट्यांनों' हे शब्द सहजगत्या बाहेर पडले.—"पुत्रका इति होवाच ज्ञानेन परिगृह्य तान्." मग काय विचारतां ! सर्व म्हाताऱ्यांच्या तळपायांची आग मस्तकास पोंचून "हा पोर माजला !" असें त्यांनीं ठरविलें; आणि त्याचें योग्य शासन व्हावें म्हणून देवांकडे फिर्याद दिली. देवांनीं उभयपक्षांचें म्हणणें ऐकून "आंगिरस तुम्हांस बोलला तेंच न्याय्य" असा अखेर निकाल दिला ! कारण—

न तेन वृद्धो भवति येनास्य पलितं शिरः।
यो वै युवाप्यधीयानस्तं देवाः स्थविरं विदुः॥

"डोकें पांढरें झालें म्हणजे तेवढ्यानेंच एखादा मनुष्य वृद्ध होत नाहीं; तरुण असला तरी जो ज्ञानवान् त्याला देव म्हातारा समजतात" (मनु. २.१५६; तसेंच मभा. वन. १३३. ११; शल्य. ५१.४७ पहा). मनु व व्यास यांसच नव्हे तर बुद्धासहि हें तत्त्व मान्य झालेलें होतें. कारण, मनुस्मृतींतील वरील श्लोकाचा पाहिला चरण अक्षरशः 'धम्मपद'* नांवाच्या प्रसिद्ध नीतिपर पाली बौद्धग्रंथांत आलेला असून (धम्मपद २६०), पुढें केवळ वयानेंच जो परिपक्व झाला त्याचें जिणें व्यर्थ होय व खरा धर्मिष्ठ व वृद्ध होण्यास सत्य, अहिंसा इत्यादि सद्गुण अवश्य पाहिजेत, असें म्हटलें आहे; आणि 'चुल्लवग्ग' नांवाच्या दुसऱ्या ग्रंथांत, धर्मनिरूपण करणारा भिक्षु नवीन असला तरी स्वतः उच्च आसनावर बसून जुन्या म्हणजे आपल्यापूर्वी दीक्षा घेतलेल्या म्हणजे वयोवृद्ध अशा भिक्षूसहि त्यानें धर्मोपदेश करावा, अशी बुद्धानेंच परवानगी दिलेली आहे (चुल्लवग्ग ६. १३. १ पहा). प्रल्हादानें आपला पिता जो हिरण्यकशिपु त्याची अवज्ञा करून भगवत्प्राप्ति करून घेतल्याची पौराणिक कथा सर्वश्रुत आहे; व त्यावरून धाकट्यामोठ्याचेंच नव्हे, तर पितापुत्राचें सर्वमान्य नातेंहि कधींकधीं दुसरे वरचढ संबंध उपस्थित होऊन तेवढ्यापुरतें नाइलाजास्तव क्षणभर विसरावें लागतें असें दिसून येईल. पण असे प्रसंग प्राप्त झालेले नसतांहि हाच न्याय हवा तेथें लागू करून एकदा चारगट पोर आपल्या बापास शिव्या देऊं लागला तर

---

* 'धम्मपद' या ग्रंथाचें इंग्रजी भाषांतर *Sacred Books of the East* (प्राच्यधर्मपुस्तकमाला) Vol X. यांत दिलेलें असून चुल्लवग्गाचें इंग्रजी भाषांतर त्याच मालेच्या Vol XVII आणि XX मध्यें प्रसिद्ध झालें आहे. मराठींतहि रा. रा. यादवराव वार्वीकर यांनीं धम्मपदाचें एक भाषांतर केलें असून तें प्रथम कोल्हापुरच्या ग्रंथमालेंत व नंतर पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध झालें आहे. धम्मपदांतील पाली श्लोक पुढें लिहिल्याप्रमाणें आहे—

न तेन थेरो होति येनस्स पलितं सिरो।
परिपक्को वयो तस्स मोघजिण्णो ति वुच्चति॥

'थेर' हा शब्द बुद्ध भिक्षूंस लावितात. तो संस्कृत 'स्थविर' याचा अपभ्रंश आहे.

आपण त्या पोराची पशूंत गणना करणार नाहीं काय? "गुरुर्गरीयान् पितृतो मातृतश्चेति मे मतिः" (शां. १०८. १७)—आईबापांपेक्षांहि गुरु श्रेष्ठ—असें भीष्मांनीं युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. परंतु मरुत्त राजाच्या गुरूनें लोभानें स्वार्थासाठीं त्याचा त्याग केल्यावर मरुत्तानें—

गुरोरप्यवलिप्तस्य कार्याकार्यमजानतः ।
उत्पथप्रतिपन्नस्य न्याय्यं भवति शासनम् ॥

"काय करावें व काय न करावें हें न ओळखितां आपल्याच घमेंडीत आडमार्गांत शिरणाऱ्या गुरूसहि शासन करणें युक्त आहे" असे उद्गार काढिले, असें महाभारतांत सांगितलें आहे. महाभारतांत हा श्लोक चार ठिकाणी आला आहे (मभा. आ. १४२.५२,५३: उ. १७९.२४: शां. ५७.७; १४०.४८). पैकीं पहिल्या ठिकाणचा पाठ वर दिल्याप्रमाणें असून इतर स्थलीं चवथ्या चरणाऐवजीं "दंडो भवति शाश्वतः" किंवा "परित्यागो विधीयते" अशीं पाठांतरें आहेत. परंतु वाल्मीकिरामायणांत ज्या ठिकाणीं (रामा. २. २१. १३) हा श्लोक आला आहे तेथें एकच म्हणजे वर दिलेला पाठच आढळून येत असल्यामुळें आम्हीं तोच या ग्रंथांत स्वीकारिला आहे. भीष्मांनीं परशुरामाशीं व अर्जुनानें द्रोणाशीं जें युद्ध केलें तें याच तत्त्वावर असून, हिरण्यकशिपूनें नेमलेले प्रल्हादाचे गुरु त्यास जेव्हां भगवत्प्राप्तीविरुद्ध उपदेश करूं लागले तेव्हां याच तत्त्वावर प्रल्हादानें त्यांचा निषेध केला आहे. शांतिपर्वांत भीष्म स्वतःच श्रीकृष्णास असें सांगतात कीं, गुरु पूज्य खरा, पण त्यानेंहि नीतीच्या मर्यादा पाळल्या पाहिजेत; नाहींतर—

समयत्यागिनो लुब्धान् गुरूनपि च केशव ।
निहन्ति समरे पापान् क्षत्रियः स हि धर्मवित् ॥

"हे केशवा! मर्यादा, नीति किंवा शिष्टाचार न पाळणाऱ्या, लोभी व पापिष्ठ लोकांस, ते गुरु असले तरी, लढाईत जो क्षत्रिय मारतो तोच धर्मज्ञ होय" (शां. ५५. १६). तसेंच तैत्तिरीयोपनिषदांतहि 'आचार्यदेवो भव' असें प्रथम सांगितल्यावर पुढें लागलीच आमचीं जीं कर्में चांगलीं आहेत तेवढ्यांचेंच अनुकरण करावें, इतर सोडून द्यावींत,—"यान्यस्माकं सुचरितानि । तानि त्वयोपास्यानि। नो इतराणि।"—असें म्हटलें आहे (तै.१. ११. २). यावरून पितृदेव किंवा आचार्यदेव झालास तरी बाप किंवा गुरु दारू पीत होते म्हणून तूं दारू पिऊं नकोस; कारण, नीतिमर्यादांचा किंवा धर्माचा अधिकार आई, बाप, गुरु वगैरे सर्वांपेक्षां अधिक बलवान् असतो, असा उपनिषदांचा सिद्धान्त असल्याचें उघड होतें. "धर्म पाळा, धर्माला कोणी मारील म्हणजे झुगारून देईल तर धर्म त्याचा नाश केल्याखेरीज राहणार नाहीं," असें जें मनूनें विधान केलें आहे त्यांतील बीजहि हेंच होय (मनु.

८. १४—१६). राजा तर गुरुपेक्षांहि श्रेष्ठ अशी एक देवताच होय (मनु. ७.८ व मभा. शां. ६८. ४०.). परंतु त्यासहि हे धर्म सुटत नाहीत, सोडील तर नाश पावतो, असें मनुस्मृतीत म्हटलें असून महाभारतांत तोच अर्थ वेन व खनीनेत्र या दोन राजांच्या कथानकांत व्यक्त केला आहे (मनु. ७. ४१ व ८.१२८; मभा. शां ५९. ९२—१०० व अश्व. ४ पहा).

अहिंसा, सत्य आणि अस्तेय यांबरोबर इंद्रियनिग्रहाचीहि सामान्यधर्मांत गणना केली जात्ये (मनु १०. ६३) काम, क्रोध, लोभ हे मनुष्याचे शत्रु असून प्रत्येकानें त्यांचा पूर्ण जय केल्याशिवाय त्याचें किंवा समाजाचेंहि कल्याण व्हावयाचें नाहीं, असा उपदेश सर्व शास्त्रें करीत असून, विदुरनीतींत व भगवद्गीतेंतहि—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत् त्रयं त्यजेत् ॥

"काम, क्रोध आणि लोभ हीं तिन्ही नरकाचीं द्वारें असून आपला नाश करणारीं असल्यामुळें त्यांचा त्याग करावा" असें म्हटलें आहे (गीता १६. २१; मभा. उ. ३२. ७०) पण गीतेंतच भगवंतांनीं "धर्माऽविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ"— हे अर्जुना! प्राणिमात्रामध्यें धर्माला अनुसरून जो काम तो मीच (गीता ७. ११)— असें आपलें स्वरूप वर्णिलें आहे. अर्थात् धर्माला विरुद्ध जो काम तोच काय तो नरकाचें द्वार होय, त्याशिवाय दुसऱ्या प्रकारचा काम भगवंतांस मान्य आहे असें यावरून उघड होतें: आणि मनूनेंहि "परित्यजेदर्थकामौ यौ स्यातां धर्मवर्जितौ"— धर्माच्या विरुद्ध असतील तेवढेच अर्थ व काम सोडून द्यावे—असें म्हटलें आहे (मनु ४. १७६). सर्व प्राण्यांनी उद्यां जर काममहाराजांना आजिबात रजा देऊन आमरण ब्रह्मचर्यव्रत पाळण्याचें मनांत आणिलें, तर पन्नास किंवा फार झालें तर शंभर वर्षांचे आंतच सर्व सजीव सृष्टीचा लय होऊन जिकडे तिकडे सामसूम होईल; आणि जी सृष्टि उत्पन्न होऊं नये म्हणून वेळोवेळी भगवान् अवतार धारण करितात तिचा थोड्या काळांतच उच्छेद होऊन जाईल. काम व क्रोध हे शत्रु खरे, पण केव्हां? अनावर राहूं दिल्यास. सृष्टिक्रम चालू राहण्यास योग्य मर्यादेचे आंत त्यांची अत्यंत अवश्यकता आहे, ही गोष्ट मन्वादि शास्त्रकारांसहि संमत आहे (मनु ५.५६). सर्व सुधारणा म्हटली म्हणजे या प्रबळ मनोवृत्तींस योग्य आळा घालणें ही होय; समूळ नाश करणें ही नव्हे.—

लोके व्यवायामिषमद्यसेवा नित्यास्ति जन्तोर्नहि तत्र चोदना।
व्यवस्थितिस्तेषु विवाहयज्ञसुराग्रहैरासु निवृत्तिरिष्टा ॥

"या जगांत मैथुन, मांस व मद्य यांचें सेवन कर म्हणून कोणास सांगावयास नको; तीं मनुष्यास स्वभावतःच हवीं असतात. या तिहींचीहि कांहीं व्यवस्था लावावी, म्ह-

णजे त्यांस मर्यादा किंवा आळा घालून व्यवस्थित रूप द्यावें, या हेतूनें विवाह, सोम-याग व सौत्रामणी यज्ञ यांची (शास्त्रकारांनीं) अनुक्रमें योजना (केलेली) आहे. पण त्यांतहि निवृत्ति म्हणजे निष्कामाचरणच इष्ट होय, " असें भागवतांत म्हटलें आहे (भाग. ११.५.११). 'निवृत्ति' या शब्दाचा पंचम्यन्त पदाशी संबंध असतां " अम-क्यापासून निवृत्ति म्हणजे अमुक कर्म सर्वस्वी सोडणें" असा जरी अर्थ होत असला तरी कर्मयोगांत 'निवृत्त' हें विशेषण कर्मालाच लाविलेलें असल्यामुळें 'निवृत्तकर्म' म्हणजे निष्काम बुद्धीनें करावयाचें कर्म असा या पदांचा अर्थ होत असतो, हें या ठिकाणीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे; व तसे अर्थ मनुस्मृति व भागवतपुराण यांत स्पष्टपणें दिलेलेहि आहेत (मनु १२.८९; भाग ११. १०. १ व ७.१५. ४७ पहा). क्रोधा-संबंधानें बोलत असतां किरातकाव्यांत (१. ३३) भारवि असें म्हणतो कीं—

अमर्षशून्येन जनस्य जन्तुना न जातहार्देन न विद्विषादरः ॥

"आपला अपमान झाल्याचाहि ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड नाहीं त्या पुरु-षाची मैत्री असली काय आणि द्वेष असला काय, सारखेंच ! " क्षात्रधर्माप्रमाणें पाहिले तर—

एतावानेव पुरुषो यदमर्षी यदक्षमी ।
क्षमावान्निरमर्षश्च नैव स्त्री न पुनः पुमान् ॥

" ज्या पुरुषाला (अन्यायाचा) राग येतो व जो (अपमान) सहन करीत नाहीं तोच पुरुष म्हणावयाचा. ज्या पुरुषाला राग किंवा चीड येत नाहीं तो आणि नपुंसक सारखेंच, " असें विदुलेनें वर्णन केलेलें आहे (मभा.उ.१३२.३३). जगाचा व्यव-हार चालण्यास नेहमीं क्रोध किंवा तेजहि उपयोगी नाहीं आणि नेहमीं क्षमाहि कामाची नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. लोभासहि हाच न्याय लागू आहे; कारण संन्यासी झाला तरी त्याला मोक्ष हवाच असतो !

शौर्य, धैर्य, दया, शील, मैत्री, समता इत्यादि सर्व सद्गुणांस त्यांच्या परस्पर विरोधाखेरीज देशकालादि मर्यादाहि लागू आहेत, असें व्यासांनीं महाभारतांत अनेक ठिकाणीं निरनिराळ्या कथानकांतून प्रतिपादिलें आहे.कोणताहि सद्गुण झाला तरी तो सर्वच प्रसंगीं साजतो असें नाहीं. भर्तृहरी म्हणतो—

विपदि धैर्यमथाभ्युदये क्षमा सदसि वाक्पटुता युधि विक्रमः ।

" संकटकालीं धैर्य, उत्कर्षाचे वेळीं (म्हणजे शासन करण्याचें सामर्थ्य अंगांत अ-सतां) क्षमा, सभेंत वक्तृत्व आणि युद्धांत शौर्य हे गुण होत" (नीति.६३).थंडा-ईच्या वेळीं उत्तराप्रमाणें बडबड करणारे पुरुष कांहीं कमी नसतात. पण घरांत बायकोच्या नथेंतून तीर मारणारे हंबीरराव जरी पुष्कळ असले, तरी त्यांपैकीं रण-भूमीवर धनुर्धर म्हणून गाजणारा एखादाच निघतो ! धैर्यादि गुण वर सांगितल्या-

वेळीं शोभतात, इतकेंच नव्हे, तर अशा प्रकारच्या प्रसंगांखेरीज त्यांची खरी परीक्षाहि होत नाहीं. शाळूसोबती पुष्कळ असतात; पण "निकषग्रावा तु तेषां विपत्"—संकटकाल हीच त्यांच्या परीक्षेची खरी कसोटी होय. 'प्रसंग' या शब्दांतच देशकालाखेरीज पात्रापात्रतादि गोष्टींचाहि समावेश होतो. समतेपेक्षां दुसरा कोणताच गुण श्रेष्ठ नाहीं. "समः सर्वेषु भूतेषु" हें सिद्ध पुरुषाचें लक्षण होय, असें भगवद्गीतेंतच स्पष्ट सांगितलें आहे. पण समता म्हणजे काय ? एखादा पुरुष सरसहा म्हणजे योग्यता न पहातां सर्वांस सारखेंच दान करूं लागला तर आपण त्यास शहाणा म्हणूं का वेडा म्हणूं ? भगवद्गीतेंतच "देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्विकं विदुः" देश काल व पात्रता पाहून दिलेलें जें दान तेंच सात्विक होय (गी १७.२०.)—असा या प्रश्नाचा निर्णय केला आहे. कालाची मर्यादा केवळ वर्तमानकालापुरतीच असत्ये असें नाहीं. काल जसजसा बदलतो तसतसे व्यावहारिक धर्मांतहि फरक पडत जातात, आणि त्यामुळें एखाद्या प्राचीन कालच्या गोष्टीच्या योग्यायोग्यतेबद्दल निर्णय करणें असल्यास तत्कालीन धर्माधर्मसमजुतीचाहि अवश्य विचार करावा लागतो.—

अन्ये कृतयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरेऽपरे।
अन्ये कलियुगे नृणां युगऱ्हासानुरूपतः॥

"युगमानाप्रमाणें कृत, त्रेता, द्वापर व कलि यांतील धर्महि भिन्नभिन्न असतात," असें मनु.(१.८५) व व्यास सांगत आहेत (मभा. शां. २५९. ८); आणि पूर्वकालीं स्त्रियांस विवाहाची मर्यादा नसून त्या या बाबतीत स्वतंत्र व अनावृत्त होत्या, परंतु पुढें या आचाराचे दुष्परिणाम नजरेस आल्यावर श्वेतकेतूनें विवाहाची मर्यादा घातली (मभा. आ. १२२) किंवा सुरापानाबद्दलचा निषेध प्रथम शुक्राचार्यांनीं प्रवृत्त केला, अशा कथा महाभारतांतच वर्णिल्या आहेत (मभा. आ. ७६). अर्थात् हे निर्बंध ज्या वेळीं अमलांत नव्हते त्या वेळचे धर्माधर्म व त्यानंतरचे धर्माधर्म यांचा निर्णय भिन्न रीतीनेंच केला पाहिजे; व त्याचप्रमाणें वर्तमानकाळीं असलेले धर्म जर पुढें बदलले तर त्याबरोबर भविष्यत्कालीन धर्माधर्माचें विवेचनहि निराळ्या धोरणावर केलें जाईल. कालमानाप्रमाणेंच देशाचार, कुलाचार, किंवा ज्ञातिधर्महि या बाबतींत जमेस धरावे लागतात; कारण, आचार हें सर्व धर्माचें मूळ होय. तथापि आचाराआचारांतहि मेळ नसून—

न हि सर्वहितः कश्चिदाचारःसंप्रवर्तते।
तेनैवान्यः प्रभवति सोऽपरं बाधते पुनः॥

" सर्वांना सर्वदा एकसारखाच हितकारक असा आचार सांपडत नाहीं. एक आचार घ्यावा तर दुसरा त्याच्या वरचढ असतो, व हा दुसरा आचार पत्करावा तर तो

तिसऱ्याला पुनः विरुद्ध पडतो” (शां. २५९.१७, १८), असें आचारभेदाचें वर्णन करून आचाराआचारांतहि तारतम्य पहावें लागतें, असें भीष्मांनीं म्हटलें आहे.

असो. कर्माकर्मांच्या किंवा धर्माधर्मांच्या संशयाचीं सर्व कोडीं याप्रमाणें सोड-
वीत बसल्यास दुसरें महाभारतच लिहावें लागेल. गीतेच्या आरंभीं क्षात्रधर्म आणि
त प्रेम यांच्या दरम्यान झोंबी लागून अर्जुनावर आलेला प्रसंग लोकविलक्षण नसून,
मग कधीं चे प्रसंग संसारांत अनेक वेळीं कर्त्या व थोर पुरुषांवर कसे येतात; आणि
संरक्षण आ अहिंसा आणि आत्मरक्षण, कधीं सत्य आणि सर्वभूतहित, कधीं देह-
मध्यें लढा णि यश, तर कधीं भिन्नभिन्न नात्यांनीं उपस्थित होणारीं कर्तव्यें, यांच्या-
त्यांस अनेक शास्त्रोक्त सामान्य व सर्वमान्य नीतिनियमांनीं काम न भागतां
ऱ्या पंडितांसहि कसे उत्पन्न होतात; व साधारण मनुष्यासच नव्हे, तर मोठ-
धर्माचा निर्णय—करण्य स्थळीं कार्याकार्यव्यवस्थिति—म्हणजे कर्तव्याकर्तव्य-
जाणण्याची इच्छा स्वाभा स कांहीं कायमचें धोरण किंवा युक्ति आहे कीं नाहीं हें
वरील विवेचन केलें आहे. विकरीत्या कशी होत्ये हें वाचकांचें पूर्ण लक्षांत येण्यासाठीं
कांहीं सवलती सांगितल्या दुष्काळासारख्या संकटांत ‘आपद्धर्म’ म्हणून शास्त्रांत
अन्नग्रहण केलें तरी त्याला गहेत खऱ्या. उदाहरणार्थ, आपत्कालीं ब्राह्मणानें कोठेंहि
छांदोग्योपनिषदांत उषस्तिच दोष लागत नाहीं असें स्मृतिकारांनीं म्हटलें असून,
आहे (याज्ञ. ३.४१; छां. ाक्रायणानें त्याप्रमाणें वर्तन केल्याची कथाहि दिलेली
आहे. दुष्काळासारख्य १.१०). पण त्यांत आणि वरील प्रसंगांत पुष्कळ अंतर
यांचाच झगड ा प्रसंगीं, शास्त्रधर्म आणि भूक, तहान इत्यादि इंद्रियवृत्ति
वर जे प्र पडून इंद्रियें एकीकडे तर शास्त्रधर्म दुसरीकडे ओढीत असतो. पण
नस संग दिले आहेत त्यांपैकीं बऱ्याच स्थळीं इंद्रियवृत्तींचा व शास्त्राचा विरोध
न शास्त्रानेंच विहित अशा दोन धर्मांचा परस्परविरोध पडून हें करावें का तें करावें याचा सूक्ष्म विचार करणें जरूर पडतें; आणि यांपैकीं कांहीं गोष्टींचा निर्णय पूर्वीच्या सत्पुरुषांनीं अशा प्रसंगीं केलेल्या वर्तनावरून सामान्य मनुष्यास आपल्या बुद्धीनें जरी करितां येण्यासारखा असला तरी इतर प्रसंगीं शहाण्याचेंहि मन गोंधळून जातें. कारण, जितका अधिक विचार करावा तितक्या कोट्या व उपपत्त्याहि अधिकाधिक निष्पन्न होऊन अखेरचा निर्णय करणें दुर्घट होतें; आणि योग्य निर्णय न झाल्यास आपल्या हातून अधर्म किंवा गुन्हाहि घडण्याचा संभव असतो. अशा दृष्टीनें पाहिलें म्हणजे धर्माधर्माचें किंवा कर्माकर्माचें विवेचन हें एक स्वतंत्रच शास्त्र बनून न्यायव्याकरणापेक्षांहि तें गहन आहे असें दिसून येतें. ‘नीतिशास्त्र’ हा शब्द जुन्या संस्कृत ग्रंथांतून प्रायःराजनीतिशास्त्रास लावण्यांत येत असून कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रास ‘धर्मशास्त्र’असें म्हणण्याची प्राचीन पद्धत आहे. पण ‘नीति’ या शब्दांतच कर्तव्य किंवा

सद्वर्तन याचाहि संग्रह होत असल्यामुळें आम्हीं हल्लींच्या पद्धतीप्रमाणें धर्माधर्मांच्या किंवा कर्माकर्मांच्या या विवेचनास 'नीतिशास्त्र' असें या ग्रंथांत म्हटलें आहे. नीतीच्या, कर्माकर्मांच्या किंवा धर्माधर्मांच्या विवेचनाचें हें शास्त्र गहन आहे, हें दाखविण्यासाठींच "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य"—धर्माचें म्हणजे व्यावहारिक नीतिधर्माचें स्वरूप सूक्ष्म आहे—हें वचन महाभारतांत अनेक ठिकाणीं आलें आहे

भीष्मद्रोणा-
पांडवांनीं एका द्रौपदीशीं विवाह कसा लाविला? द्रौपदीवस्त्रहरणाचे वेळीं ने लढतांना
दिक शून्यहृदय होऊन गप्प कां बसले? किंवा दुष्ट दुर्योधनाचे बाजूला वर्थो न कस्य-
भीष्मद्रोणांनीं स्वसमर्थनार्थ सांगितलेलें "अर्थस्य पुरुषो दासः दासस्त्वर्थो न कस्य-
चित्"—पुरुष हा अर्थाचा गुलाम आहे, अर्थ कोणाचाहि गुलाम नाहीं (मभा. भी.
४३.३५)—हें तत्त्व बरोबर आहे का चूक आहे? केव्हांहि झालें तरी "सेवाश्ववृत्ति-
राख्याता" (मनु. ४०६)—सेवाधर्म कुत्र्याच्या वृत्तीप्रमाणें जर गर्ह्य मानिला आहे
तर अर्थाचे गुलाम होण्याऐवजीं भीष्मादिकांनीं दुर्योधनाची सेवाच कां सोडून
दिली नाहीं? इत्यादि प्रश्नांचा योग्य निर्णय करणें फार कठिण आहे. कारण,
अशा स्थळीं निरानिराळे मनुष्य प्रसंगानुसार निरानिराळीं तर्क अनुमानें किंवा निर्णय करीत
असतात. "सूक्ष्मा गतिर्हि धर्मस्य" (मभा. अनु. १०. ७०)—धर्माचीं तत्त्वें सूक्ष्म
आहेत इतकेंच नव्हे, तर पुढें "बहुशाखा ह्यनंतिका"—त्यास अनेक फांटे फुटलेले
असून त्यांपासून निष्पन्न होणारीं अनुमानेंहि निरनिराळीं असतात,—असें महाभार-
तांतच म्हटलें आहे. (वन. २०८. २). तुलाधारजाजलि संवादांत तुलाधारहि धर्मा-
बद्दल विवेचन करितांना "सूक्ष्मत्वान्न स विज्ञातुं शक्यते बहुनिन्ह्वः"—धर्म सूक्ष्म व
भानगडीचा असल्यामुळें पुष्कळदां कळत नाहीं असें सांगत आहे. (शां. २६१. ३७).
महाभारतकारांस हे सूक्ष्म प्रसंग पूर्ण अवगत असून अशा प्रसंगीं प्राचीन थोर पुरुषांनीं
काय केलें हें सांगण्याचे हेतूनेंच महाभारतांत निरनिराळ्या कथानकांचा संग्रह केला
आहे. पण सर्व विषयांचें शास्त्रीयरीत्या विवेचन करून त्यांतील सामान्य मर्म भारतासारख्या धर्मग्रंथांत कोठें तरी सांगणें जरूर होतें. हें मर्म, अर्जुनाचा कर्तव्यमोह घालविण्याच्यानिमित्तानें श्रीकृष्णानीं पूर्वी जो उपदेश केला त्याच्या आधारें व्यासांनीं भगवद्गीतेंत प्रतिपादिलें आहे; व त्यामुळें गीता हें महाभारताचें रहस्योपनिषत् व शिरोभूषण होऊन, महाभारत हें गीतेंत प्रतिपादिलेल्या मूलभूत कर्मतत्त्वांचें सोदाहरण विस्तृत व्याख्यानें झालें आहे. गीताग्रंथ महाभारतांत मागाहून घुसडला आहे, अशी शंका घेणारांनीं या गोष्टीकडे अवश्य लक्ष पुरवावें अशी त्यांस आमची सूचना आहे. किंबहुना गीताग्रंथाची जर कांहीं अपूर्वता म्हणजे वैशिष्ट्य असलें तर तें हेंच होय. कारण, नुसत्या मोक्षशास्त्राचें म्हणजे वेदान्ताचें प्रतिपादक उपनिषदादि, आणि अहिंसादि सदाचरणाचे नुसते नियम सांगणारे स्मृत्यादि, ग्रंथ जरी

अनेक आहेत, तरी वेदान्तांतील गहन तत्त्वज्ञानाच्या आधारें 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' लावणारा गीतेसारखा दुसरा प्राचीन ग्रंथ निदान सध्यां तरी संस्कृत वाङ्मयांत आढळून येत नाही. 'कार्याकार्यव्यवस्थिति' हा शब्द आमच्या पदरचा नसून गीतेंतलाच आहे (गीता १६.२४), हें गीताभक्तांस सांगावयास नको. भगवद्गीतेप्रमाणें योगवासिष्ठांतहि ज्ञानमूलक प्रवृत्तिमार्गाचाच वसिष्ठांनीं रामास अखेर उपदेश केला आहे; पण गीतेच्या मागाहून झालेल्या व गीतेचेंच अनुकरण करणाऱ्या असल्या ग्रंथांनीं गीतेची जी अपूर्वता वर सांगितली तिला कांहीं बाध येत नाहीं.

प्रकरण ३ रें

कर्मयोगशास्त्र

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् । *

- गीता २.५०

कोणत्याहि शास्त्राची माहिती करून घेण्याची एखाद्यास जर पूर्वी इच्छा नसेल तर तो ते शास्त्र शिकण्यास अनधिकारी होतो; आणि अशा अनधिकारी पुरुषास ते शास्त्र सांगणे म्हणजे पालथ्या घागरीवर पाणी ओतण्यासारखे आहे. शिष्याला त्यापासून काही फायदा होत नाही इतकेच नव्हे, तर गुरूसहि विनाकारण श्रम होऊन दोघांचाहि काल व्यर्थ जातो. जैमिनि आणि बादरायण यांच्या सूत्रांच्या आरंभी "अथातो धर्मजिज्ञासा" आणि "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" अशी सूत्रे याच कारणास्तव घातलेली आहेत. ब्रह्मोपदेश ज्याप्रमाणे मुमुक्षूस किंवा धर्मोपदेश धर्मेच्छूस, त्याचप्रमाणे कर्मशास्त्रोपदेश संसारात कर्मे कशी करावी याचे तत्त्व जाणण्याची इच्छा किंवा जिज्ञासा ज्याला झाली आहे त्यालाच करणे योग्य होय; व यासाठीच पहिल्या प्रकरणात 'अथातो' करून दुसऱ्यात 'कर्मजिज्ञासे'चे स्वरूप व कर्मयोगशास्त्राचे महत्त्व यांचे आम्ही दिग्दर्शन केले आहे. अमुक ठिकाणी माझे अडते असे पहिल्याने अनुभवास आल्याखेरीज अडचणींतून सुटण्याचे शास्त्राचे महत्त्व लक्षात भरत नाही; आणि महत्त्व न कळल्यामुळे केवळ घोकलेले शास्त्र पुढे ध्यानातहि रहाण्यास कठीण पडते. यामुळे चांगले गुरू प्रथमतः शिष्यास जिज्ञासा आहे की नाही हे पहातात व नसल्यास ती जागृत करण्याचा प्रयत्न करीत असतात. गीतेतील कर्मयोगशास्त्राचे विवेचन याच पद्धतीने केलेले आहे. ज्या लढाईत आपल्या हातून पितृवध व गुरूवध होऊन सर्व बांधवांचा व राजांचाहि क्षय होणार, ती घोर लढाई करणे योग्य की अयोग्य, ही शंका मनात येऊन अर्जुन युद्ध सोडून संन्यास घेण्यास जेव्हा तयार झाला, आणि प्राप्त कर्म सोडून देणे हे वेडेपणाचे व दुबळेपणाचे लक्षण असून त्यामुळे स्वर्गप्राप्ति होणे तर दूरच, पण उलट तुझी दुष्कीर्ति मात्र होईल, इत्यादि सामान्य युक्तिवादाने जेव्हा त्याचे समाधान होईना, तेव्हा "अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे"- ज्यांचा शोक करू नये त्यांचा तू शोक करितोस आणि ब्रह्मज्ञानाच्या लांब-लांब बाता

---

* ''म्हणून तू योगाचा आश्रय कर. कर्मे करण्याची जी शैली, चातुर्य किंवा कुशलता त्यास योग असे म्हणतात.'' ही योग शब्दाची व्याख्या म्हणजे लक्षण असून त्याबद्दल जास्त विचार पुढे याच प्रकरणात केलेला आहे.

सांगतोस - असा थोडासा उपहास केल्यासारखे करून श्रीकृष्णांनी त्याला कर्मज्ञानोपदेश केला आहे. अर्जुनाची शंका निराधार नसून मोठमोठ्या पंडितांसहि प्रसंगविशेषी "काय करावे व काय न करावे" याचा कसा व्यामोह पडतो हे आम्ही गेल्या प्रकरणांत दाखविले आहे. पण कर्माकर्माच्या विवेचनेत अनेक अडचणी उद्भवतात म्हणून कर्म सोडून देणे युक्त नसून, जेणेकरून जगातील कर्माचा लोप न होता त्यांचे पाप किंवा बंधन मात्र आपणांस लागणार नाही, अशा प्रकारचा 'योग' म्हणजे युक्ति शहाण्या पुरुषाने स्वीकारिली पाहिजे व तीच तूहि स्वीकार - तस्माद्योगाय युज्यस्व - हे श्रीकृष्णाचे अर्जुनास पहिले सांगणे आहे. हा 'योग' म्हणजे *कर्मयोगशास्त्र;* आणि अर्जुनावर आलेला प्रसंग लोकविलक्षण नसून, संसारात अशा प्रकारची लहानमोठी संकटे ज्या अर्थी सर्वांसच प्राप्त होत असतात, त्या अर्थी या कर्मयोगशास्त्राचे भगवद्गीतेत जे विवेचन केले आहे, ते आपण सर्वांनीच शिकणे जरूर आहे. पण कोणतेहि शास्त्र झाले तरी त्याच्या प्रतिपादनांत येणाऱ्या प्रमुख शब्दांचे अर्थ नीट समजण्यासाठी सदर शब्दांच्या व्याख्या देऊन त्या शास्त्रांतील प्रतिपादनाची मूलभूत सरणीहि प्रथम थोडक्यात सांगावी लागते; नाही तर पुढे अनेक प्रकारचे गैरसमज किंवा घोटाळे उत्पन्न होतात. यासाठी या सामान्य पद्धतीस अनुसरून प्रथम या शास्त्रांत येणाऱ्या काही मुख्य शब्दांच्या अर्थाचे परीक्षण करितो.

पैकी पहिला शब्द *'कर्म'* होय. 'कर्म' शब्द 'कृ' धातूपासून निघाला असून त्याचा अर्थ 'करणे, व्यापार, हालचाल,' असा आहे; व तोच सामान्य अर्थ भगवद्गीतेत विवक्षित आहे. हे सांगण्याचे कारण एवढेच की, या शब्दाचे मीमांसाशास्त्रांत किंवा अन्य ठिकाणी जे संकुचित अर्थ आहेत, ते मनात येऊन वाचकांस भ्रम पडू नये. कोणताहि धर्म घ्या, त्यात ईश्वरप्राप्तीसाठी काही तरी कर्म करण्यास सांगितलेले असते. प्राचीन वैदिक धर्माप्रमाणे म्हटले म्हणजे यज्ञयाग हेच ते कर्म होय; आणि हे यज्ञयाग कसे करावे यासंबंधाने वैदिक ग्रंथांतून ठिकठिकाणी जी अनेक व कधी कधी दिसण्यात विरोधी वचने आहेत, त्यांची संगतवार जुळणी कशी लागते हे दाखविण्यासाठीच जैमिनीच्या पूर्वमीमांसाशास्त्राची प्रवृत्ति झाली आहे. जैमिनीच्या मताप्रमाणे हे वैदिक किंवा श्रौत यज्ञयाग करणे हाच काय तो मुख्य व प्राचीन धर्म होय. मनुष्य जे काही करितो, ते यज्ञासाठी करितो. त्याने द्रव्य मिळविले तर ते यज्ञाकरिताच मिळविले पाहिजे; आणि धान्यसंग्रह केला तरीहि तो यज्ञासाठीच समजावयाचा (मभा. शां. २६.२५). यज्ञ करावा अशी ज्या अर्थी वेदांचीच आज्ञा आहे, त्या अर्थी यज्ञासाठी केलेले कोणतेहि कर्म मनुष्याला स्वतंत्ररीत्या बंधक होत नाही, ते यज्ञाचे साधन होय, स्वतंत्र साध्य नव्हे. म्हणून यज्ञापासून जे फळ मिळावयाचे ....

त्यांतच त्याच्या फलाचा अंतर्भाव होतो; त्याचें दुसरें निराळें फल नाहीं. पण यज्ञार्थ केलेलीं हीं कर्में जरी स्वतंत्रफलदायक नसलीं तरी खुद्द यज्ञानें स्वर्गप्राप्ति (म्हणजे मीमांसकांच्या मतें एक प्रकारची सुखप्राप्ति)होत्ये व ती स्वर्गप्राप्ति होण्यासाठींच यज्ञकर्ता पुरुष आवडीनें यज्ञ करीत असतो. म्हणून खुद्द यज्ञ हें कर्म 'पुरुषार्थ' या सदरांत पडतें. ज्या वस्तूविषयीं मनुष्याची प्रीति असून जी प्राप्त व्हावी अशी त्याची इच्छा असत्ये तीस 'पुरुषार्थ' म्हणतात (जै. सू ४.१ १ व २).यज्ञालाच 'क्रतु' हा पर्याय शब्द आहे; म्हणून 'यज्ञार्थ' याऐवजीं 'क्रत्वर्थ' हा शब्दहि वापरण्यांत येतो; व मग यज्ञार्थ' (क्रत्वर्थ)म्हणजे स्वतंत्ररीत्या फल न देणारीं अतएव अबंधक, आणि 'पुरुषार्थ' म्हणजे पुरुषाच्या फायद्याची अतएव बंधक, असे, सर्व कर्मांचे दोन वर्ग होतात. संहिता व ब्राह्मण ग्रंथ यांत सर्व वर्णन यज्ञयागादिकांचेंच आहे ऋग्वेदसंहितेंत इंद्रादि देवांचीं स्तुतिपर सूक्तें आहेत खरीं;पण त्यांचा विनियोग यज्ञाचे वेळींच कर्तव्य असल्यामुळें सर्व श्रुतिग्रंथ यज्ञादिकर्मप्रतिपादकच आहेत,असें मीमांसक म्हणतात. वेदांतील यज्ञयागादिक कर्म केलें म्हणजे स्वर्गप्राप्ति होत्ये, एरवीं होत नाहीं, मग ते यज्ञयाग तुम्ही अज्ञानानें करा किंवा ब्रह्मज्ञानपूर्वक करा, असें या कर्मठ, याज्ञिक, किंवा नुस्त्या कर्मवाद्यांचें म्हणणें आहे. उपनिषदांत हे यज्ञ जरी ग्राह्य धरिले आहेत तरी त्यांची योग्यता ब्रह्मज्ञानापेक्षां खालच्या पायरीची ठरवून त्यामुळें स्वर्गप्राप्ति झाली तरी खरा मोक्ष मिळण्यास ब्रह्मज्ञानच अवश्यक आहे असें प्रतिपादन केलें आहे. भगवद्गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत "वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः" (गी.२.४२) वगैरे यज्ञयागादि जीं काम्य कर्में वर्णिलीं आहेत तीं ब्रह्मज्ञानाशिवाय केलेलीं वरील यज्ञयागादिक कर्में होत. तसेंच "यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबंधनः"–यज्ञार्थ केलेलीं कर्में बंधक नाहींत, बाकीचीं सर्व कर्में बंधक आहेत (गी.३.९),–हाहि मीमांसकांच्याच मताचा अनुवाद आहे. या यज्ञयागादि वैदिक म्हणजे श्रौत कर्मांशिवाय दुसरींहि धार्मिकदृष्ट्या अवश्यक कर्में चातुर्वर्ण्यभेदानें मनुस्मृत्यादि धर्मग्रंथांतून वर्णिलेलीं आहेत,–उदाहरणार्थ, क्षत्रियास युद्ध, वैश्यास वाणिज्य वगैरे; व हीं प्रथमतः स्मृतिग्रंथांतूनच व्यवस्थेशीर प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस 'स्मार्त कर्में' किंवा 'स्मार्त यज्ञ'असेंहि म्हणतात. या श्रौतस्मार्त कर्मांखेरीज कांहीं धार्मिक कर्में,–उदाहरणार्थ व्रतें उपोषणें वगैरे–केवळ पुराणांतूनच पहिल्यानें विस्तारानें प्रतिपादिलीं असल्यामुळें त्यांस'पौराणिककर्में'अशी संज्ञा देतां येईल या सर्व कर्मांचे पुनः नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य असे भेद केलेले आहेत. नेहमीं केलेंच पाहिजे असें जें स्नानसंध्यादिक कर्म तें नित्यकर्म होय. हें केल्यानें कांहीं विशेष फल किंवा अर्थसिद्धि होत नाहीं; पण न केलें तर मात्र दोष घडतो. नैमित्तिक म्हणजे कांहीं कारण पूर्वी उपस्थित झाल्यामुळें जें करावें लागतें तें कर्म. उदाहर-

णार्थ, अनिष्ट–ग्रह–शांति, प्रायश्चित्तें वगैरे. ज्यासाठीं आपण शांति किंवा प्रायश्चित्त-करतों तें निमित्त पूर्वी घडलें नसल्यास ही कर्में करण्याची जरूर नाहीं. याखेरीज आपणास कांहीं विशिष्ट गोष्टीची इच्छा होऊन तत्प्राप्त्यर्थ आपण कित्येकदां शास्त्रास अनुसरून जें कर्म करितों तें काम्य कर्म होय; उदाहरणार्थ, पाऊस पडण्यासाठीं किंवा पुत्रप्राप्त्यर्थ यज्ञ करणें. नित्य, नैमित्तिक आणि काम्य यांशिवाय कांहीं कर्में –उ० सुरापान–शास्त्रानें अजीबात त्याज्य ठरविली असल्यामुळें त्यांस निषिद्ध कर्में असें म्हणतात. नित्यकर्में कोणतीं, नैमित्तिक कोणतीं, किंवा काम्य आणि निषिद्ध कोणती, हें धर्मशास्त्रानें ठरवून टाकिलें आहे; आणि अमुक पुरुषानें केलेलें अमुक कर्म पापकारक का पुण्यप्रद, असा जर एखाद्या धर्मशास्त्र्यास प्रश्न केला, तर तो शास्त्रांतील आज्ञेप्रमाणें सदर कर्म यज्ञार्थ अगर पुरुषार्थ आहे, नित्य आहे का नैमित्तिक आहे, काम्य आहे का निषिद्ध आहे, इत्यादि विचार करून मग आपला निर्णय सांगेल. भगवद्गीतेची दृष्टि याहून जास्त व्यापक किंबहुना याच्या पलीकडची आहे असें म्हटलें तरी चालेल. शास्त्रानें एखादें कर्म निषिद्ध मानिलें नसेल, किंबहुना तें विहित म्हणजे आपणास करावयास सांगितलेल्या कर्मांपैकींहि एक असेल,—उदाहरणार्थ, प्रकृतप्रसंगीं क्षात्रधर्म अर्जुनास विहित होता. परंतु तेवढ्यानेंच तें कर्म आपण नेहमीं करावें असें होत नाहीं, किंवा केल्यास तें नेहमींच श्रेयस्कर होईल असा भरवंसाहि नाहीं, शिवाय शास्त्रांच्या आज्ञाहि कित्येक प्रसंगीं परस्परविरुद्ध होतात, हें मागील प्रकरणीं दाखविलेंच आहे. अशा वेळीं मनुष्यानें कोणता मार्ग स्वीकारावा हें ठरविण्यास कांहीं युक्ति आहे कीं काय, आणि असल्यास कोणती, हा गितेचा प्रतिपाद्य विषय आहे. या प्रतिपादनास कर्मांचे जे वर भेद सांगितले त्यांजकडे विशेष लक्ष पुरविण्याचें कारण नाहीं. यज्ञयागादि वैदिक किंवा चार वर्णांच्या इतर कर्मांबद्दल मीमांसकांनीं जे सिद्धान्त केले आहेत ते गीतेंत प्रतिपादिलेल्या कर्मयोगास कितपत लागू पडतात हें दाखविण्यासाठीं मीमांसकांच्या म्हणण्याचाहि गीतेंत प्रसंगानुसार विचार केलेला असून, शेवटच्या अध्यायांत यज्ञयागादि कर्में ज्ञानी पुरुषानें करावीं का करूं नये या प्रश्नाचें थोडक्यांत उत्तर सांगितलें आहे आहे(गी. १८. ६). पण गीतेचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय याहून जास्त व्यापक असल्यामुळें गीताप्रतिपादनांत 'कर्म'शब्दाचा अर्थ केवळ श्रौत अगर स्मार्त कर्में एवढाच संकुचित न समजतां त्याहून ज्यास्त व्यापक घेतला पाहिजे. सारांश, मनुष्य जें जें कांहीं करितो—त्याचें खाणें, पिणें खेळणें, बसणें, उठणें, रहाणें, श्वासोच्छ्वास करणें, हंसणें, रडणें, वास घेणें, पहाणें, बोलणें, ऐकणें, चालणें, देणें, घेणें, निजणें, जागें रहाणें, मारणें, लढाई करणें, मनन अगर ध्यान करणें, आज्ञा किंवा निषेध करणें, दान करणें, यज्ञयाग करणें, शेती किंवा व्यापारधंदे

करणें, इच्छिणें, निश्चय करणें, गप्प बसणें, इ. इ.—त्या सर्वांचा 'कर्म' या शब्दांत भगवद्गीतेंत समावेश झालेला आहे; मग तीं कर्में कायिक असोत, वाचिक असोत वा मानसिक असोत (गीता५.८,९). किंबहुना देहाचें जिवंत रहाणें आणि मरणें हीं सुद्धां कर्मेंच आहेत. आणि प्रसंगानुसार 'जगणें किंवा मरणें' या दोन कर्मांपैकीं कोणतें पत्करावें याचाहि विचार करण्याची जरूर पडत्ये. हा विचार उपस्थित झाला म्हणजे कर्म या शब्दाचाच 'कर्तव्यकर्म' किंवा 'विहित कर्म' असाहि अर्थ होत असतो (गी.४.१६.). मनुष्याच्या कर्मांबद्दलचा हा विचार झाला. याच्याहि पलीकडे जाऊन सर्व चराचर सृष्टीच्या—ह्मणजे अचेतन वस्तूंच्याहि—व्यापारास 'कर्म' हाच शब्द लावीत असतात. पण त्याचा विचार पुढें कर्मविपाकप्रक्रियेंत करण्यांत येईल.

कर्मापेक्षांहि अधिक भानगडीचा शब्द ह्मटला ह्मणजे 'योग' हा होय. या शब्दाचा हल्लींचा रूढार्थ "प्राणायामादिक साधनांनीं चित्तवृत्तीचा किंवा इंद्रियांचा निरोध करणें" अथवा "पातंजलसूत्रोक्त समाधि किंवा ध्यानयोग" असा असून, या-अर्थी उपनिषदांतूनहि या शब्दाचा प्रयोग केलेला आहे (कठ.६.११). परंतु हा संकुचित अर्थ भगवद्गीतेंत सामान्यतः विवक्षित नाहीं हे प्रथम लक्षांत ठेविलें पाहिजे. 'योग' हा शब्द 'युज्' म्हणजे जोडणें या धातूपासून निघाला असून त्याचा धात्वर्थ 'जोड जुळणी, मिळवणी संगति एकत्रावस्थिति' असा आहे; व पुढे तशी स्थिति प्राप्त होण्याचा 'उपाय,साधन, युक्ति किंवा इलाज म्हणजे कर्म' असाहि अर्थ झाला असून, "योगः संहननोपायध्यानसंगतियुक्तिषु" असे अमरकोशांतहि (३.३.२२) हें सर्व अर्थ दिलेले आहेत. फलज्योतिषांत कांहीं ग्रह इष्ट अगर अनिष्ट असल्यास त्या ग्रहांचा 'योग' इष्ट अगर अनिष्ट आहे असें आपण म्हणतों; आणि 'योगक्षेम' या शब्दांत 'योग' म्हणजे प्राप्त न झालेल्या वस्तु मिळविणें असा अर्थ आहे (गी. ९.२२). भारती युद्धांत द्रोणाचार्य जिंकले जात नाहीत असें पाहून त्यांस जिंकण्यास एकच 'योग' (साधन अगर युक्ति) आहे—एकोहि योगोऽस्य भवेद्वधाय—असें श्रीकृष्णांनीं म्हटलें आहे (मभा. द्रो. १८१.३१); आणि पुढें आपण जरासंधादि राजांस पूर्वी धर्मरक्षणार्थ 'योगानेंच' कसें मारिलें याचें वर्णन केलें आहे. भीष्मांनीं अंबा, अंबिका आणि अंबालिका यांचें हरण केल्यावर इतर राजे 'योग, योग' म्हणून त्यांचे पाठीस लागले असें उद्योगपर्वांत (अ. १७२) म्हटलें असून,याखेरीज इतर ठिकाणींहि भारतांत याच अर्थी 'योग' या शब्दाचा प्रयोग आलेला आहे. गीतेंत 'योग,' 'योगी' किंवा योग शब्दापासून झालेले सामासिक शब्द सुमारें ऐशीं वेळ आलेले आहेत. परंतु फार झालें तर चारपांच (गी. ६. १२ व २३ पहा) स्थलांखेरीज 'पातंजल योग' हा अर्थ कोठेंहि अभिप्रेत नाहीं. 'युक्ति,कौशल्य, साधन, उपाय,जोड,' हेच अर्थ थोडयाफार भेदानें सर्वत्र आढळून येत असून गीता-

शास्त्रातल्या व्यापक शब्दांपैकीं हा एक शब्द आहे असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. तथापि योग म्हणजे साधन, कौशल्य अगर युक्ति, असें सामान्यतः म्हणूनहि निर्वाह लागत नाहीं. कारण, वक्त्याच्या इच्छेप्रमाणें हें साधन संन्यासाचें, कर्माचें, चित्त-निरोधाचें, मोक्षाचें किंवा दुसरें कशाचेंहि होऊं शकेल. उदाहणार्थ, गीतेतच दोन-चार ठिकाणीं भगवंतांच्या नानाविध व्यक्त सृष्टि निर्माण करण्याच्या ईश्वरी कौशल्यास किंवा अद्भुत सामर्थ्यास 'योग्य' हा शब्द लाविला असून (गी. ७.२५;९.५; १०.७;११.८), याच अर्थी भगवंतांस 'योगेश्वर' असें म्हटलें आहे (गी. १८.७५). पण गीतेंतील 'योग' शब्दाचा हा कांहीं मुख्यार्थ नव्हे. म्हणून 'योग' शब्दानें कोणत्या विशिष्ट प्रकारचें कौशल्य, साधन, युक्ति अगर उपाय गीतेंत मुख्यत्वेंकरून विवक्षित आहे हें सांगण्यासाठीं ''योगः कर्मसु कौशलम्'' (गी.२.५०)—योग म्हणजे कर्मे करण्याची कांहीं विशेष प्रकारची कुशलता, युक्ति, चतुराई अगर शैली—अशी या शब्दाची व्याख्या गीतेंतच मुद्दाम स्पष्टपणें केलेली आहे; आणि यावरील शांकर भाष्यांतहि ''कर्मसु कौशलम्'' या पदांचा ''कर्माचें ठायीं स्वभावतः असणारें जें बंधकत्व तें नाहीसें करयाची युक्ति'' असाच अर्थ केलेला आहे. सामान्यतः पाहिलें तर एकच कर्म करण्याचें अनेक 'योग' किंवा उपाय' असतात. परंतु त्यापैकीं उत्तम साधनास 'योग' हा शब्द विशेषेंकरून लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, द्रव्य संपादन करावयाचें असल्यास तें चोरीनें, फसवून, भिक्षेनें, सेवा करून, कर्ज काढून, मेहनत करून, वगैरे अनेक साधनांनी संपादन करितां येण्यासारखें असतें; व यांपैकीं प्रत्येक साधनास 'योग' शब्द धात्वर्थाप्रमाणें जरी लावितां येण्यासारखा असला तरी ''आपलें स्वातंत्र्य न गमावितां मेहनत करून पैसा मिळविणें'' या उपायासच मुख्यत्वेंकरून 'द्रव्यप्राप्तियोग' असें म्हणण्याचा प्रघात आहे.

''योगः कर्मसु कौशलम्''—कर्म करण्याची एक प्रकारची विशेष युक्ति म्हणजे योग—अशी खुद्द भगवंतांनींच जर योग शब्दाची गीतेंत मुद्दाम स्वतंत्र व्याख्या केली आहे, तर वास्तविक पहातां गीतेंत या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय याबद्दल कोणतीच शंका राहूं नये. पण भगवंतांनीं केलेल्या या व्याख्येकडे लक्ष न देतां ज्याअर्थी गीतेवरील बऱ्याच टीकाकारांनीं या शब्दाची ओढाताण करून गीतेचा मथितार्थ अनेक रीतींनीं काढिला आहे, त्याअर्थी तो गैरसमज दूर करण्यास 'योग' या शब्दाची येथें आणखी थोडी फोड करणें अवश्य आहे. 'योग' हा शब्द प्रथमतः गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत आला असून तेथेंच त्याचा अर्थ काय हेंहि स्पष्ट सांगितलें आहे. युद्ध कां केलें पाहिजे याची सांख्यमार्गाप्रमाणें उपपत्ति सांगितल्यावर आतां तुला योगाप्रमाणें उपपत्ति सांगतों (गी. २.३९) असा भगवंतांनीं आरंभ केला असून, प्रथम यज्ञयागादि काम्य कर्मांतच नित्य गुंग झालेल्या लोकांची

बुद्धि फलाशेमुळें कशी व्यग्र झालेली असत्ये याचें वर्णन केलें आहे (गी. २.४१—४६). नंतर याप्रमाणें बुद्धि व्यग्र होऊं न देतां "आसक्ति सोड, पण कर्में सोडून देण्याच्या आग्रहांत पडूं नको" असें सांगून, "योगस्थ होऊन कर्में कर" (गी. २.४८) असा उपदेश केला आहे; व तेथेंच "योग म्हणजे सिद्धि अगर असिद्धि यांचे ठायीं समत्वबुद्धि" असा 'योग' शब्दाचा अर्थ प्रथम स्पष्ट दिला आहे. नंतर "फलाशेनें कर्में करण्यापेक्षां समत्वबुद्धिचा हा योगच श्रेष्ठ होय" (गी. २.४९). "बुद्धि सम असली म्हणजे कर्मांच्या पापपुण्याची बाधा कर्त्यास लागत नाहीं म्हणून तूं हा 'योग' संपादन कर," असें सांगितल्यावर लागलीच "योगः कर्मसु कौशलम्" (गी. २.५०) हें योगाचें लक्षण पुनः दिलेले आहे. यावरून कर्मांचें पाप न लागतां कर्में करण्याची समत्वबुद्धिरूप जी विशेष युक्ति प्रथम सांगितली तिचेंच नांव 'कौशल' असून, या कौशल्यानें म्हणजे युक्तिनें कर्म करणें यासच गीतेंत 'योग' म्हटलें आहे, असें उघड दिसून येतें; आणि हाच अर्थ पुढें "योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन" (गी. ६.३३)—समतेचा म्हणजे समत्वबुद्धिचा जो हा योग तुम्हीं मला सांगितला—या श्लोकांत अर्जुनानें पुनः स्पष्ट केला आहे. ज्ञानी मनुष्यानें या जगांत कसें वागावें याचे श्रीशंकराचार्यांच्याहि पूर्वीपासून चालत आलेल्या वैदिक धर्माप्रमाणें दोन मार्ग आहेत. पैकीं, ज्ञान प्राप्त झाल्यावर सर्व कर्मांचा स्वरूपतः संन्यास ह्मणजे त्याग करणें हा एक मार्ग असून, ज्ञानप्राप्ति झाली तरी कर्में न सोडितां त्यांच्या पापपुण्याची बाधा न लागेल अशा युक्तीनें तींच आमरणान्त करीत रहाणें हा दुसरा मार्ग आहे. या दोन मार्गांस उद्देशूनच गीतेंत पुढें (गी. ५.२) संन्यास आणि कर्मयोग अशीं पूर्ण नांवें योजिलीं आहेत. संन्यास म्हणजे सोड आणि योग म्हणजे जोड; अर्थात् कर्मांच्या सोडजोडीचे हे दोन भिन्नभिन्न मार्ग होतात "सांख्य आणि योग" (सांख्ययोगौ) अशा दुसऱ्या संक्षिप्त संज्ञाहि पुढें (गी. ५.४) या दोन मार्गांसच अनुलक्षून योजिलेल्या आहेत. बुद्धि स्थिर करण्यासाठीं पातंजल योगांतील आसनांचें वर्णन सहाव्या अध्यायांत आहे खरें; पण तें कोणासाठीं? तपस्व्याकरितां नव्हे, तर कर्मयोगी म्हणजे युक्तीनें कर्में करणाऱ्या मनुष्यास 'समता' ही युक्ति सिद्ध करून घेण्याकरितां सांगितलें आहे. एरवीं "तपस्विभ्योऽधिको योगी" हें वाक्यच लागत नाही. तसेंच "तस्माद्योगी भवार्जुन" (६.४६) म्हणून जो या अध्यायाचे शेवटीं अर्जुनास उपदेश आहे त्याचा अर्थहि "तूं पातंजल योगाचा अभ्यास करणारा हो" असा नसून, "योगस्थः कुरु कर्माणि" (२.४८), अगर त्यापुढें "तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्" (गी. २.५०) किंवा चवथ्या अध्यायाचे अखेर "योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत" (४.४२) यांशीं समानार्थक म्हणजे "युक्तीनें कर्में करणारा योगी म्हणजे कर्मयोगी हो" असाच घेणें भाग

आहे. कारण, "पातंजल योगाचा आश्रय करून तूं युद्धाला उभा रहा" हें म्हणणेंच संभवनीय व शक्य नाही. "कर्मयोगेण योगिनाम्" (गी. ३. ३) म्हणजे योगी पुरुष कर्मे करणारे असतात असें यापूर्वीच स्पष्ट म्हटलें असून, महाभारतांत नारायणीय किंवा भागवत धर्माच्या विवेचनांतहि या धर्मातील लोक आपलीं कर्मे न सोडितां तींच युक्तीनें करून (सुप्रयुक्तेन कर्मणा) परमेश्वराची प्राप्ति करून घेतात असें म्हटलें आहे (मभा, शां. ३४८. ५६). यावरून योगी आणि कर्मयोगी हे शब्द गीतेंत समानार्थक असून त्यांचा अर्थ 'युक्तीनें कर्मे करणारा' असा आहे हें उघड होतें. तथापि 'कर्मयोग' हा लांबलचक शब्द वापरण्याऐवजीं 'योग' हा संक्षिप्त शब्दच गीतेंत व महाभारतांतहि अधिक वापरण्यांत येत असतो. "मी जो तुला हा योग सांगितला, तोच पूर्वी विवस्वानाला सांगितला होता (गी. ४. १); विवस्वानानें मनूस सांगितला, पण तो योग पुढें नष्ट झाल्यामुळें आज नव्यानें तुला तोच योग सांगावा लागला;" असा 'योग' शब्दाचा भगवान् जेव्हां तीनदां उच्चार करितात तेव्हां पातंजल योग विवक्षित नसून "कर्मे करण्यांची कांहीं एक प्रकारची विशिष्ट युक्ति, साधन किंवा मार्ग" असाच अर्थ घ्यावा लागतो. तसेंच गीतेंतील कृष्णार्जुनांच्या संवादास संजय जेव्हां 'योग' असें म्हणतो (गी. १८, ७५) तेव्हांहि तोच अर्थ अभिप्रेत आहे. श्रीशंकराचार्य हे स्वतः संन्यासमार्गी होते तरी आपल्या गीताभाष्याच्या आरंभींच वैदिक धर्माचे निवृत्ति आणि प्रवृत्ति असे दोन भेद सांगून 'योग' शब्दाचा अर्थ भगवंतांनी दिलेल्या व्याख्येप्रमाणें कधीं 'सम्यग्दर्शनोपायकर्मानुष्ठानम्' (गी. ४. ४२). तर कधीं 'योगः युक्तिः' (गी. १०. ७) असा त्यांनीं केला आहे. त्याचप्रमाणें महाभारतांतहि "प्रवृत्तिलक्षणो योगः ज्ञानं संन्यासलक्षणम्"—योग म्हणजे प्रवृत्तिमार्ग आणि ज्ञान म्हणजे संन्यास किंवा निवृत्तिमार्ग (मभा. अश्व. ४३. २५.)—असे या दोन शब्दांचे अर्थ अनुगीतेंत स्पष्ट केले आहेत; व शांतिपर्वांचे अखेर नारायणीयोपाख्यानांत तर सांख्य व योग हे शब्द याच अर्थी अनेक वेळां आले असून, हे दोन मार्ग सृष्टयारंभींच भगवंतांनीं कसे व कां निर्माण केले यांचें वर्णन केलें आहे (मभा. शां. २४० व ३४८ पहा). भगवद्गीतेंत हाच नारायणीय किंवा भागवत धर्म प्रतिपाद्य आहे हें पहिल्या प्रकरणांत दिलेल्या महाभारतांतील वचनावरून उघड आहे. म्हणून साख्य म्हणजे निवृत्ति, आणि योग म्हणजे प्रवृत्ति, असे या शब्दांचे जे प्राचीन व पारीभाषिक अर्थ नारायणीय धर्मांत आहेत तेच गीतेंतहि विवक्षित आहेत असें म्हणावें लागतें; व याबद्दल कांहीं शंका असल्यास "समत्वं योग उच्यते" किंवा "योगःकर्मसु कौशलम्" या गीतेंतील व्याख्येनें आणि कर्मयोगेण योगिनाम्" इत्यादि वर दिलेल्या गीतावचनांनीं तिचें पूर्ण निरसन होऊन गीतेंत योग हा शब्द प्रवृत्तिमार्ग म्हणजे 'कर्मयोग' या अर्थीच वापरलेला आहे,

हें निर्विवाद सिद्ध होतें. वैदिकधर्मग्रंथांतच नव्हे, तर पाली व संस्कृत बौद्धधर्मग्रंथांतहि योग शब्दाचा याच अर्थी उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, शके २०० च्या सुमारास लिहिलेल्या मिलिंदप्रश्न नामक पालीग्रंथांत 'पुब्बयोगो' (पूर्वयोग) असा शब्द आलेला असून त्याचा अर्थ 'पुब्बकम्म' (पूर्वकर्म) असा तेथें दिला आहे (मि. प्र. १.४.); आणि शालिवाहन शकाच्या आरंभीं झालेल्या अश्वघोष कवीच्या 'बुद्धचरित' नामक संस्कृत काव्याच्या पहिल्या सर्गाच्या पन्नासाव्या श्लोकांत—

आचार्यकं योगविधौ द्विजानामप्राप्तमन्यैर्जनको जगाम।

"ब्राह्मणांना योगविधि शिकविण्याचे कामीं जनकराजा आचार्य (उपदेष्टा) झाला, जनकापूर्वी असलें आचार्यत्व कोणास प्राप्त झालें नव्हतें," असें वर्णन आहे. या ठिकाणी योगविधि म्हणजे निष्कामकर्मयोगाचा विधि असाच अर्थ करावा लागतो. कारण, जनकाच्या वर्तनाचें हेंच रहस्य होय असें गीतादि ग्रंथ कंठरवानें सांगत असून, अश्वघोषानें आपल्या बुद्धचरितांत (९. १९. व २०) "गृहस्थाश्रमांत राहूनहि मोक्ष कसा संपादन करिता येतो" हें दाखविण्यासाठीं जनकाचाच दाखला दिलेला आहे. जनकानें घालून दिलेल्या मार्गाला 'योग' हें नांव होतें, एवढें याप्रमाणें बौद्धग्रंथावरूनहि सिद्ध झाल्यावर गीतेंतल्या 'योग' शब्दाचाहि हाच अर्थ घ्यावा लागतो; कारण जनकाचाच मार्ग गीतेंत प्रतिपाद्य आहे. असें गीताच सांगत आहे (गी. ३. २०). सांख्य व योग या दोन मार्गाबद्दल ज्यास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. 'योग' शब्दाचा उपयोग गीतेंत कोणत्या अर्थी केलेला आहे एवढाच प्रस्तुतचा प्रश्न आहे.

योग म्हणजे कर्मयोग आणि योगी म्हणजे कर्मयोगी, असा गीतेंतल्या शब्दांच्या मुख्य अर्थाचा याप्रमाणें एकदां निर्णय लागल्यावर भगवद्गीतेंत प्रतिपाद्य विषय कोणता हें निराळें सांगावयास नको. भगवान् स्वतः आपल्या उपदेशास 'योग' हें नांव देतात (गी. ४. १—३), इतकेंच नव्हे, तर सहाव्या अध्यायांत अर्जुन (गी. ६. ३३) आणि गीतेच्या अखेरच्या उपसंहारांत (गी. १८. ७५) संजयहि गीतेंतील उपदेशास 'योग' हेंच नांव देतात, हें वर सांगितलें आहे. तसेंच प्रत्येक गीताध्यायाच्या अखेर अध्यायसमाप्तिदर्शक जो संकल्प असतो त्यांतहि 'योगशास्त्र' हाच गीतेंतील प्रतिपाद्य विषय होय, असें स्वच्छ म्हटलें आहे. पण या संकल्पांतील शब्दाच्या अर्थाकडे प्रस्तुतच्या टीकाकारांपैकीं कोणींच लक्ष दिलेलें दिसत नाहीं. "श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु" हीं आरंभींचीं दोन पदें झाल्यावर पुढें या संकल्पांत "ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" असे दोन शब्द येत असतात. पैकीं पहिल्या दोन पदांचा अर्थ "भगवंतांनीं गाइलेल्या उपनिषदांत" असा असून, पुढील दोन शब्दांनीं "ब्रह्म-

विद्येपैकीं योगशास्त्र म्हणजे कर्मयोगंशास्त्र" हा त्यांतील विषय होय, असा आतां उघड अर्थ होतो. ब्रह्मविद्या म्हणजे ब्रह्मज्ञान; तें प्राप्त झाल्यावर ज्ञानी पुरुषास पुढें दोन निष्ठा किंवा मार्ग (गी. ३.३) खुले असतात. एक सांख्य अथवा संन्यास-मार्ग—म्हणजे ज्ञानोत्तर जगांतील सर्व कर्मे करण्याचें सोडून विरक्तासारखें रहाणें, आणि दुसरा योग किंवा कर्ममार्ग—म्हणजे कर्में न सोडितां तींच अशा युक्तीनें नेहमीं करणें कीं त्यांची मोक्षप्राप्तीस कधींच अडचण पडूं नये. या दोन मार्गांपैकीं पहिल्यास 'ज्ञाननिष्ठा' असेंहि दुसरें नांव असून त्याचें विवेचन उपनिषदांत अनेक ऋषींनीं व इतर ग्रंथकारांनींहि केलेलें आहे. परंतु ब्रह्मविद्यान्तर्गत कर्मयोगाचें किंवा योगशास्त्राचें तात्त्विक उपपादन भगवद्गीतेखेरीज दुसरें कोठेंहि नाहीं. म्हणून ज्यांनीं हा संकल्प प्रथम रचिला,—आणि तो गीतेच्या सर्व प्रतींत आढळून येत असल्या-मुळें गीतेवर कोणतीच टीका होण्यापूर्वी रचिलेला असला पाहिजे असें अनुमान होतें हें मागें सांगितलेंच आहे,—त्यांनीं गीताशास्त्रांतील विषयाची अपूर्वता काय हें दाखविण्यासाठींच "ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे" हीं पदें त्या सकल्पांत साधार व सहेतुक घातलेलीं आहेत, फुकट अगर मनचींच नव्हेत, हें आतां व्यक्त होतें; व गीतेवर सांप्रदायिक टीका होण्यापूर्वी गीतेचें तात्पर्य काय समजत असत याचाहि त्यानें सहज निकाल होतो. सुदैव आमचें, कीं कर्मयोगाचें प्रतिपादन करण्याचें हें काम या योगमार्गाचे प्रवर्तक आणि सर्व योगांचे साक्षात् ईश्वर (योगेश्वर=योग+ईश्वर) जे श्रीकृष्ण भगवान् त्यांनी स्वतः पत्करून अर्जुनास त्यांतील रहस्याचा सर्व लोकांच्या हितासाठीं बोध केला.'योग' आणि 'योगशास्त्र' या गीतेंतील शब्दांपेक्षां 'कर्मयोग' व कर्मयोगशास्त्र' हे शब्द जरा लांबट आहेत खरे; पण गीतेंतील प्रति-पाद्य विषयाबद्दल पुनः कोणताहि संदेह राहूं नये म्हणून 'कर्मयोगशास्त्र' हें लांबट नांवच आम्हीं या ग्रंथास व प्रकरणास दिलें आहे.

एकच कर्म करण्याचे जे अनेक योग, साधनें, किंवा मार्ग असतात त्यांपैकीं पराकाष्ठेचा चांगला व शुद्ध मार्ग कोणता, तो नेहमीं आचरितां येईल कीं नाहीं, नस-ल्यास त्याला अपवाद कोणते व ते कां उत्पन्न होतात,जो मार्ग आपण चांगला सम-जतों तो चांगला कां, किंवा ज्यास वाईट म्हणतों तो वाईट कां, आणि हा चांगले-वाईटपणा कोणीं व कोणत्या धोरणानें ठरवावा, किंवा त्यांतील बीज काय, इत्यादि गोष्टी ज्या शास्त्राचे आधारें निश्चित करितां येतात त्यास '**कर्मयोगशास्त्र**' किंवा गीतेंतल्या संक्षिप्त रूपाप्रमाणें '**योगशास्त्र**' असें म्हणतात. चांगला आणि वाईट हे शब्द सामान्य आहेत; व त्याच अर्थी कधीं शुभ आणि अशुभ, कधीं हितकर व अहितकर, कधीं श्रेयस्कर आणि अश्रेयस्कर, तर कधीं पाप व पुण्य, अगर धर्म्य आणि अधर्म्य, या शब्दांचा उपयोग करीत असतात. कार्य व

अकार्य, कर्तव्य व अकर्तव्य, आणि न्याय्य व अन्याय्य, या जोडं शब्दांचा अर्थहि तोच आहे. तथापि हे शब्द वापरणाऱ्यांचीं सृष्टिरचनेबद्दलचीं मतें निरनिराळीं असल्यामुळें 'कर्मयोग' शास्त्राच्या निरूपणाचे पंथहि निरनिराळे झाले आहेत. कोणतेंहि शास्त्र घ्या, त्यांतील विषयांची चर्चा सामान्यत: तीन प्रकारें करितां येत्ये. (१) जडसृष्टींतील पदार्थ आपल्या इंद्रियांना ज्याप्रमाणें गोचर होतात त्याप्रमाणेंच ते आहेत, त्यापलीकडे कांहीं नाहीं, अशा दृष्टीनें त्यांबद्दल विचार करणें ही यांपैकीं पहिली पद्धत होय; व यास **आधिभौतिक** विवेचन असें म्हणतात. उदाहरणार्थ, सूर्य ही देवता न मानितां केवळ पांचभौतिक जड पदार्थांचाच एक गोळा आहे असें मानून उष्णता, प्रकाश, वजन, अंतर, आकर्षण वगैरे त्याच्या गुणधर्मांचेंच जेव्हां परीक्षण करितात तेव्हां तें सूर्याचें आधिभौतिक विवेचन होतें. दुसरें उदाहरण झाडाचें घ्या. झाडाला पालवी फुटणें, वगैरे क्रिया कोणत्या अंतर्गत शक्तीनें होत असतात याचा विचार न करितां, जमीनींत बीं लाविलें म्हणजे अंकूर फुटतो व पुढें त्याचीच वाढ होऊन शाखा, पानें फुलें, फळें वगैरे त्याचे दृश्य विकार होतात, इत्यादि प्रकारें त्याचा केवळ बाह्यदृष्ट्याच विचार केला म्हणजे तें झाडाचें आधिभौतिक विवेचन झालें. रसायनशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, विद्युच्छास्त्र, वगैरे आधुनिक शास्त्रांतील विवेचन याच प्रकारचें असतें. किंबहुना अशा प्रकारें एखाद्या वस्तूच्या दृश्य गुणांचा विचार झाला म्हणजे आपलें काम झालें, यापेक्षां सृष्टींतील पदार्थांचा जास्त विचार करणें निष्फल आहे, असेंहि आधिभौतिक पंडित मानीत असतात. (२) ही दृष्टि सोडून जडसृष्टींतील पदार्थांच्या मूळाशीं काय आहे, या पदार्थांचे व्यवहार केवळ त्यांच्या गुणधर्मांनेंच होतात किंवा त्यांच्या पाठीमागें दुसरें कांहीं तरी तत्त्व आहे, अशा दृष्टीनें विचार करूं लागलें म्हणजे आधिभौतिक विवेचनाच्या पलीकडे जाणें भाग पडतें. उदाहरणार्थ, पांचभौतिक सूर्याच्या जड किंवा अचेतन गोळ्यांत तदधिष्ठात्री सूर्य नांवाची एक देवता असून तीच जड सूर्याचे व्यवहार चालवित्ये असें जेव्हां आपण मानितों, तेव्हां त्यास **आधिदैविक** विवेचन म्हणतात. या मताप्रमाणें झाडांत, पाण्यांत, हवेंत वगैरे सर्वत्र त्या त्या जड पदार्थांहून भिन्न अशा अनेक देवता असून त्या सदर जड पदार्थांचे व्यवहार चालवितात असें समजण्यांत येतें. (३) पण जडसृष्टींतील हजारों जड पदार्थांत याप्रमाणें हजारों स्वतंत्र देवता न मानितां बाह्य सृष्टीचे सर्व व्यवहार चालविणारी व मनुष्याचे शरिरांत आत्मस्वरूपानें राहून त्याला सकल सृष्टीचें ज्ञान करून देणारी अशी एकच इंद्रियातीत चिच्छक्ति या जगां असून त्या शक्तीनेंच हें जग चाललें आहे असें जेव्हां मानितात, तेव्हां त्यास **आध्यात्मिक** विवेचन हें नांव देतात. उदाहरणार्थ, सूर्यचंद्रादिकांचे व्यवहार, किंबहुना झाडाचें पान हलणें देखील, या अचिंत्य शक्तीच्याच प्रेरणेनें

होत असतें, सूर्यांत किंवा अन्य ठिकाणीं निरनिराळ्या व स्वतंत्र देवता नाहींत असें अध्यात्मवाद्याचें मत आहे. कोणत्याहि विषयाचें विवेचन करण्याचे हे तीन मार्ग प्राचीन कालापासून चालत आले असून उपनिषद्ग्रंथांतूनहि त्यांचा उपयोग केलेला आढळून येतो. उदाहरणार्थ, ज्ञानेंद्रियें आणि प्राण यांपैकीं श्रेष्ठ कोण याचा विचार चालू असतां एकदां सदर इंद्रियांच्या अग्न्यादि देवता व एकदां त्यांचीं सूक्ष्म स्वरूपें (अध्यात्म) घेऊन बृहदारण्यकादि उपनिषदांतून यांच्या बलाबलतेचा विचार केला आहे (बृ. १.५.२१ व २२; छां. १.२. व ३; कौषी. २.८); आणि गीतेच्या सातव्या अध्यायाच्या अखेरीस आणि आठव्याच्या आरंभीं ईश्वरस्वरूपाचा जो विचार सांगितला आहे तोहि याच दृष्टीनें केलेला आहे. यांपैकीं "अध्यात्मविद्या विद्यानाम्" (गी. १०, ३२) या वाक्याप्रमाणें अध्यात्मिक विवरणासच आमचे शास्त्रकार इतरांपेक्षा अधिक महत्त्व देतात. पण अर्वाचीन कालीं वरील तीन शब्दांचे अर्थ थोडेसे बदलून प्रसिद्ध अधिभौतिक फ्रेंच पंडित कॉट* यानें आधिभौतिक प्रतिपादनासच सर्वत्र अधिक महत्त्व दिलें आहे. त्याचें असें म्हणणें आहे कीं, सृष्टिच्या बुडाशीं कोणतें तत्त्व आहे हें हुडकीत बसण्यांत कांहीं हंशील नाहीं; व हें तत्त्व अगम्य म्हणजे कधींहि न कळण्यासारखें असल्यामुळें त्याच्या पायावर एखाद्या शास्त्राची इमारत उभारणेंहि योग्य अगर शक्य नाही. रानटी मनुष्यानें झाडें, ढग, ज्वालामुखी वगैरे हालते चालते पदार्थ जेव्हां प्रथम पाहिले तेव्हां या सर्व देवता आहेत असें धर्मभोळेपणानें तो समजूं लागला. कॉट याच्या मतें हा आधिदैविक विचार झाला. पण मनुष्यास पुढें लवकरच ही कल्पना सोडून देऊन या सर्व पदार्थांत कांहीं तरी एक आत्मतत्त्व भरलें असावें असें वाटूं लागलें. मानवी ज्ञानाच्या प्रगतीची कॉट याच्या मतें ही दुसरी पायरी होय; आणि या पायरीस तो अध्यात्मिक असें नांव देतो. पण सृष्टीचा या मानानें विचार करूनहि प्रत्यक्ष उपयोगी शास्त्रीय ज्ञानाची जेव्हां कांहीं वाढ होईना तेव्हां अखेरीस सृष्टींतील पदार्थांच्या दृश्य गुणधर्मांचाच मनुष्य जास्त

---

* आगस्ट कॉट (Auguste Comte) हा फ्रान्स देशांत गेल्या शतकांत एक मोठा पंडित होऊन गेला. यानें समाजशास्त्रावर एक मोठा ग्रंथ लिहून समाजरचनेचें शास्त्रीयरीत्या विवेचन कसें करावें हें प्रथम दाखविलें. कोणतेंहि शास्त्र घ्या; त्यांतील विवेचन प्रथम theological असून नंतर metaphysical पद्धतीनें होतें, आणि अखेर त्यास positive स्वरूप मिळतें असें अनेक शास्त्रांचें पर्यालोचन करून यानें ठरविलें आहे. या तीन पद्धतींसच अनुक्रमें आधिदैविक, आध्यात्मिक आणि आधिभौतिक हीं प्राचीन नांवें आम्हीं या ग्रंथांत दिलीं आहेत. कॉट यानें या पद्धती नव्या काढिल्या नाहींत, त्या जुन्याच आहेत. पण त्यांचा ऐतिहासिक क्रम त्यानें नवा बांधिला असून त्या सर्वांत positive (आधिभौतिक) पद्धत श्रेष्ठ एवढाच त्याचा नवा शोध आहे. याच्या प्रमुख ग्रंथांचीं भाषांतरें इंग्रजींत झालेलीं आहेत.

ज्यास्त शोध करूं लागला; व त्यामुळें मनुष्यास आतां आगगाडी, तारायंत्र यां-सारख्या युक्त्या सुचून बाह्य सृष्टीवर त्याचा अधिक अंमल चालूं लागला आहे. कोंर्ट यास आधिभौतिक मार्ग असें नांव देतो; आणि कोणत्याहि शास्त्राचें किंवा गो-ष्टीचें विवेचन करितांना हाच मार्ग इतरांपेक्षां अधिक फायदेशीर व श्रेष्ठ होय असें त्यानें ठरविलें आहे. कोंट याच्या मतें समाजशास्त्राचा किंवा कर्मयोगशास्त्राचा तात्त्विक विचार करण्यास हीच दृष्टि स्वीकारिली पाहिजे; आणि ती स्वीकारून इतिहासा-वलोकनपूर्वक सर्व व्यवहारशास्त्राचा या पंडितानें असा मथितार्थ काढिला आहे कीं, प्रत्येक मनुष्यानें सर्व मानव जातीवर प्रेम ठेवून सदैव सर्व लोकांच्या कल्याणासाठीं झटणें हाच त्याचा या जगांतील परम धर्म होय मिल्ल, स्पेन्सर वगैरे इंग्रज पंडित यांचे मताचे पुरस्कर्ते आहेत म्हटलें तरी चालेल उलट पक्षीं कान्ट, हेगेल, शोपेन-हौएर वगैरे जर्मन तत्त्वज्ञानी पुरुषांनीं ही आधिभौतिक पद्धत नीतिशास्त्राच्या विवेच-नाला अपुरी ठरवून आमच्या वेदान्त्यांप्रमाणें अध्यात्मदृष्ट्याच नीतीचें समर्थन कर ण्याचा मार्ग अलीकडे युरोपांत पुनः स्थापित केला आहे. त्याबद्दल ज्यास्त माहिती पुढें सांगण्यांत येईल

एकच अर्थ विवक्षित असतां 'चांगलें व वाईट' याच अर्थी 'कार्य व अकार्य,' 'धर्म्य व अधर्म्य,' इत्यादि निरनिराळे पर्यायशब्द उपयोगांत कां आले, याचें कारण विषयप्रतिपादनाचे प्रत्येकाचे मार्ग किंवा दृष्टि भिन्नभिन्न असतात हें होय. भीष्मद्रो-णादिकांचा ज्यांत वध करावा लागणार तें युद्ध मीं करणें श्रेयस्कर आहे किंवा नाहीं, असा अर्जुनाचा प्रश्न होता (गी. २.७); आणि एखाद्या आधिभौतिक पंडितावर जर या प्रश्नाचें उत्तर देण्याचा प्रसंग आला असता, तर भारती युद्धापासून अर्जुनाचें स्वतःचें दृश्य नफानुकसान किती व एकंदर समाजावर त्याचे काय परिणाम घडतील याचा सारसारविचार करून युद्ध करणें 'न्याय्य' किंवा 'अन्याय्य' याचा त्यानें नि-काल दिला असता; कारण, कोणत्याहि कर्माचे जगावर जे आधिभौतिक म्हणजे प्रत्यक्ष बाह्य परिणाम घडणार त्यांखेरीज सदर कर्माच्या बरेवाईटपणाचा निर्णय करण्यास दुसरें साधन अगर कसोटीच या आधिभौतिक पंडितांस संमत नसत्ये. परंतु असल्या उत्तरानें अर्जुनाचें समाधान होणें शक्य नव्हतें. त्याची दृष्टि याहून व्यापक होती. केवळ या जगांतच नव्हे, तर पारलौकिकदृष्ट्या आपल्या आत्म्यासहि परिणामीं हें युद्ध श्रेयस्कर होईल कीं नाहीं याचा निकाल त्यास पाहिजे होता. युद्धांत भीष्मद्रोणादि मेल्यानें आपणास राज्यप्राप्ति होऊन ऐहिक सुख मिळेल का नाहीं, किंवा लोकांना आपला अंमल दुर्योधनाचे राज्यापेक्षां अधिक सुखकारक होईल का नाहीं, याबद्दल त्याला शंका नव्हती. अर्थात् मी करितों तें 'धर्म्य' का 'अधर्म्य' 'पुण्य' का 'पाप' हें त्यास पहावयाचें होतें; व गीतेंतील विवेचनहि त्याच दृष्टीनें

केलेलें आहे. गीतेंतच नव्हे, तर महाभारतांत इतर ठिकाणीं कर्माकर्माचें जें विवेचन आहे तेंहि याच म्हणजे पारलौकिक व अध्यात्म दृष्टीनें केलेलें असून त्यांत कोणत्याहि कर्माचा चांगलेवाईटपणा दाखविण्यास 'धर्म' आणि 'अधर्म' या दोन शब्दांचाच प्रायः सर्वत्र उपयोग केलेला आहे. पण 'धर्म' आणि त्याचा प्रतियोगी म्हणजे उलट 'अधर्म' हे दोन्ही शब्द त्यांच्या व्यापक अर्थानें कधीं कधीं भ्रम उत्पन्न करणारे असल्यामुळें, कर्मयोगशास्त्रांत त्यांचा मुख्यत्वेंकरून कोणत्या अर्थानें उपयोग करितात याबद्दल येथें थोडी अधिक मीमांसा करणें जरूर आहे.

'**धर्म**' या शब्दाचा नित्यव्यवहारांत कित्येकदां निव्वळ "पारलौकिक सुखाचा मार्ग" या अर्थीच उपयोग करण्यांत येत असतो. "तुझा धर्म कोणता?" असा जेव्हां आपण एखाद्यास प्रश्न करितों, तेव्हां केवळ पारलौकिक कल्याणार्थ तूं कोणत्या मार्गानें जातोस—वैदिक, बौद्ध, जैन, ख्रिस्ती, महमदी का पारसी—असें त्यांस विचारण्याचा आपला हेतु असतो; आणि त्याचप्रमाणें त्याचें उत्तरहि तो देत असतो. तसेंच स्वर्गप्राप्तीस साधनीभूत यज्ञयागादि वैदिक विषयांची मीमांसा चालली असतां "अथातो धर्मजिज्ञासा" वगैरे सूत्रांतूनहि 'धर्म' शब्दाचा हाच अर्थ विवक्षित आहे. परंतु 'धर्म' शब्दाचा एवढाच संकुचित अर्थ नसून याशिवाय राजधर्म, प्रजाधर्म, देशधर्म, ज्ञातिधर्म, कुलधर्म, मित्रधर्म, वगैरे ऐहिक नीतिबंधनांसहि 'धर्म' हा शब्द लाविण्यांत येत असतो. धर्म शब्दाचे हे दोन अर्थ पृथक् करून दाखवावयाचे असल्यास पारलौकिक धर्मास 'मोक्षधर्म' किंवा नुस्तें 'मोक्ष' असें विशिष्ट नांव देऊन व्यावहारिक धर्मास किंवा नुस्त्या नीतीस 'धर्म' हा एकेरी शब्दच लावण्यांत येत असतो. उदाहरणार्थ, चतुर्विध पुरुषार्थांची गणना करितांना 'धर्मअर्थकाममोक्ष' असें आपण म्हणत असतों. यांतील पहिला शब्द 'धर्म' यांतच जर मोक्षाचा समावेश झाला तर 'मोक्ष' म्हणून शेवटीं निराळा पुरुषार्थ सांगण्याची जरूर नाहीं. अर्थात् 'धर्म' पदानें या ठिकाणीं जगांतील किंवा संसारांतील शेंकडों नीतिधर्मच शास्त्रकारांस अभिप्रेत आहेत असें म्हटलें पाहिजे. यांसच आपण कर्तव्यकर्म, नीति, नीतिधर्म किंवा सदाचरण असें हल्लीं म्हणतों. पण प्राचीन संस्कृत ग्रंथांतून नीति किंवा नीतिशास्त्र हे शब्द विशेषेंकरून राजनीतीसच उद्देशून योजीत असल्यामुळें कर्तव्यकर्म किंवा सद्वर्तन याच्या सामान्य विवेचनास 'नीतिप्रवचन' न म्हणतां 'धर्मप्रवचन' हें नांव पूर्वीं देत असत. परंतु नीति व धर्म या दोन शब्दांमधील हा पारिभाषिक भेद सर्व संस्कृत ग्रंथांतून स्वीकारिला आहे असें नाहीं. म्हणून आम्हींहि नीति, कर्तव्य व नुस्ता धर्म हे शब्द या ग्रंथांत एकाच अर्थी योजिले आहेत; व मोक्षाचा विचार जेथें कर्तव्य आहे त्या प्रकरणांत 'अध्यात्म' व 'भक्तिमार्ग' अशीं स्वतंत्र नांवें दिलीं आहेत. महाभारतांत 'धर्म' हा शब्द अनेक ठिकाणीं आलेला असून "एखाद्यास ए-

खादी गोष्ट करणें धर्मानें प्राप्त आहे" असें जेव्हां विधान करण्यांत येतें तेव्हां धर्म या शब्दानें कर्तव्यशास्त्र किंवा तत्कालीन समाजव्यवस्थाशास्त्र हाच अर्थ विवक्षित असतो; आणि पारलौकिक कल्याणाचे मार्ग सांगण्याचा जेव्हां प्रसंग आला, तेव्हां म्हणजे शांतिपर्वाचे उत्तरार्धांत 'मोक्षधर्म' हा विशिष्ट शब्द योजिला आहे. तसेंच मन्वादि स्मृतिग्रंथांतून ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य आणि शूद्र यांचीं विशिष्ट म्हणजे चातुर्वर्ण्याचीं कर्में सांगतांना 'धर्म' या शब्दाचाच अनेक वेळां व अनेक ठिकाणीं उपयोग केला असून, भगवद्गीतेंतहि "स्वधर्मपि चावेक्ष्य" (गी. २.३१) म्हणजे स्वधर्म काय हें पाहून अर्जुनास लढण्यास जेव्हां भगवान् सांगत आहेत तेव्हां, आणि पुढें "स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः" (गी. ३.३५) या ठिकाणींहि, 'धर्म' शब्द "इहलौकिक चातुर्वर्ण्याचे धर्म" या अर्थानेंच योजिलेला आहे. समाजाचे सर्व व्यवहार सुरळीत चालावे व कोणा एका विशिष्ट व्यक्तीवर किंवा मंडळीवरच सर्व भार न पडतां समाजाचें सर्व बाजूंनीं संरक्षण आणि पोषण व्हावें यासाठीं श्रमविभागरूप चातुर्वर्ण्यसंस्था पूर्वीच्या ऋषींनीं घालून दिली होती. पुढें यांतील पुरुष केवळ जातिमात्रोपजीवी म्हणजे खरीं स्वकर्में विसरून नुस्ते नामधारी ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य किंवा शूद्र झाले, ही गोष्ट सध्यां आपण बाजूला ठेवूं. मूळांत ही व्यवस्था समाजधारणार्थ निघालेली असून चातुर्वर्ण्यापैकीं जर एखाद्या वर्णानें आपले धर्म म्हणजे कर्तव्य सोडून दिलें, किंवा एखादा वर्ण अजीबात नष्ट झाला आणि त्याची जागा दुसऱ्या लोकांनीं भरून काढिली नाहीं, तर एकंदर समाज त्या मानानें पंगु होऊन पुढें हळूहळू नाशहि पावतो किंवा निदान निकृष्टावस्थेस तरी येऊन पोंचतो हें उघड आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेखेरीज भरभराटीस आलेले पुष्कळ समाज पाश्चिमात्य खंडांत आहेत. पण चातुर्वर्ण्यसंस्था नसली तरी चारी वर्णांचे सर्व धर्म, ज्ञातिरूपानें नाहीं तर गुणविभागरूप अन्य व्यवस्थेनें, त्या देशांतल्या समजांत जागृत असतात हें आपण विसरतां कामा नये. सारांश, 'धर्म' या शब्दाचा जेव्हां आपण व्यावहारिकदृष्ट्या उपयोग करितों तेव्हां सर्व समाजाचें धारण व पोषण कशानें होतें हें आपण पहात असतों. 'असुखोदर्क' म्हणजे ज्यापासून परिणामीं दुःख होतें तो धर्म सोडून द्यावा असें मनूनें म्हटलें आहे (मनु. ४.१७६); आणि शांतिपर्वांत सत्यानृताध्यायीं (शां. १०९.१२ पहा) धर्माधर्माचें विवेचन चालू असतां भीष्म, व तत्पूर्वी कर्णपर्वांत श्रीकृष्ण असें सांगतात कीं—

धारणाद्धर्ममित्याहुः धर्मो धारयते प्रजाः ।
यत्स्याद्धारणसंयुक्तं स धर्म इति निश्चयः ॥

"धर्म हा शब्द धृ—धारण करणें या धातूपासून निघाला असून धर्मानेंच सर्व प्रजा बद्ध झालेली आहे. ज्यानें (सर्व प्रजेचें) धारण होतें तोच धर्म हा निश्चय होय"

(मभा. कर्ण. ६९. ५९). म्हणून हा धर्म सुटला म्हणजे समाजाचीं बंधनें तुटलीं असें समजावें; आणि समाजाचीं बंधनें तुटलीं म्हणजे आकर्षणशक्तीखेरीज आकाशांतील सूर्यादिक ग्रहमालेची किंवा सुकाणाखेरीज समुद्रावर तारवाची जी स्थिति व्हावयाची तीच समाजाचीहि होत असत्ये. या शोचनीय अवस्थेस पोंचून समाजाचा नाश होऊं नये म्हणून अर्थ किंवा द्रव्य मिळवावयाचें असल्यास तें 'धर्मानें' म्हणजे समाजाची घडी न बिघडवितां मिळावा, आणि कामादि वासना तृप्त करणें असल्यास त्याहि 'धर्मानें'च करा, असें अनेक ठिकाणीं सांगून भारताचे अखेरीस व्यास म्हणतात कीं—

ऊर्ध्वबाहुर्विरौम्येष: न च कश्चिच्छृणोति माम्।
धर्मादर्थश्च कामश्च स धर्म: किं न सेव्यते ॥

"अरे! बाहु उभारून मी आक्रोश करीत आहें; (परंतु) माझें कोणी ऐकत नाहीं! धर्मानेंच अर्थ आणि धर्मानेंच काम प्राप्त होतो; (तर) असला धर्म तुम्ही कां आचरीत नाहीं?" महाभारत ज्या धर्मदृष्टीनें पांचवा वेद किंवा धर्मसंहिता मानितात, त्या 'धर्मसंहिता' शब्दांत 'धर्म' या शब्दाचा मुख्य अर्थ काय हें यावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. पूर्वमीमांसा व उत्तरमीमांसा या दोन पारलौकिकार्थप्रतिपादक ग्रंथांबरोबरच धर्मग्रंथ या नात्यानें "नारायणं नमस्कृत्य" या प्रतीक शब्दांनीं महाभारताचाहि ब्रह्मयज्ञांतील नित्यपाठांत समावेश करण्याचें कारण हेंच होय.

धर्माधर्माचें वरील निरूपण ऐकून कोणी असा प्रश्न करील कीं, 'समाजधारणा' आणि दुसऱ्या प्रकरणांत सत्यानृतविवेकीं सांगितल्याप्रमाणें 'सर्वभूतहित' हीं तत्त्वें जर तुम्हांस मान्य आहेत तर तुमच्या दृष्टींत आणि आधिभौतिक दृष्टींत फरक काय? कारण, हीं दोन्ही तत्त्वें बाह्यत: प्रत्यक्ष दिसणारीं किंवा आधिभौतिकच आहेत. या प्रश्नाचा सविस्तर विचार पुढील प्रकरणांतून केला आहे. सध्यां इतकेंच सांगतों कीं, समाजधारणा हाच धर्माचा मुख्य बाह्य उपयोग होय हें तत्त्व जरी आम्हांस कबूल आहे, तरी वैदिक किंवा इतर सर्व धर्मांतील परम साध्य जें आत्मकल्याण किंवा मोक्ष त्यावरची आमची दृष्टी आम्ही कधींहि चळूं देत नाहीं, हा इतरांपेक्षां आमच्या मतांतला विशेष आहे. समाजधारणा घ्या किंवा सर्वभूतहित घ्या, हीं बाह्योपयोगी तत्त्वें जर आमच्या आत्मकल्याणाच्या मार्गांत आड येत असलीं तर तीं आम्हांस नकोत. वैद्यकशास्त्रहि शरीररक्षणद्वारा मोक्षप्राप्तीचें साधन असल्यामुळें संग्रहणीय आहे असें आमचे आयुर्वेदग्रंथ जर प्रतिपादन करितात, तर या जगांतील व्यवहार कसे करावेत या महत्त्वाच्या विषयाचा ज्या शास्त्रांत विचार करावयाचा तें कर्मयोगशास्त्र आध्यात्मिक मोक्षज्ञानाला सोडून आमचे शास्त्रकार सांगतील हें कधींच संभवनीय नाहीं. म्हणून मोक्षाला म्हणजे आमच्या आध्यात्मिक

उन्नतीला अनुकूल जें कर्म तें पुण्य, धर्म किंवा शुभकर्म, आणि त्याला प्रतिकूल जें कर्म तें पाप, अधर्म किंवा अशुभ असें आम्ही समजतों. कर्तव्य, कार्य, अकर्तव्य, अकार्य या शब्दांऐवजीं दुहेरी अर्थाचे—अतएव जरा संदिग्ध असले तरी—धर्म आणि अधर्म हेच शब्द प्रायः आम्ही उपयोगांत आणितों, यांतील मर्महि हेंच आहे. बाह्य सृष्टींतील व्यावहारिक कर्म किंवा व्यापार यांचा विचार जरी मुख्यत्वें करून प्रस्तुत असला, तरी सदर कर्मांच्या बाह्य परिणामाच्या विचाराबरोबरच हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाला अनुकूल आहेत का प्रतिकूल आहेत हा विचारहि आम्ही नेहमी करीत असतों. मी आपलें हित सोडून लोकांचें हित कां करूं असा आधिभौतिकवाद्यास कोणी प्रश्न केला तर "हा सामान्यतः मनुष्यस्वभावच आहे" याखेरीज तो दुसरें काय समाधान सांगणार ? आमच्या शास्त्रकर्त्यांची दृष्टि यापलीकडे पोंचलेली आहे; आणि त्या व्यापक आध्यात्मिक दृष्टीनेंच कर्मयोगशास्त्राचा महाभारतांत विचार केलेला असून भगवद्गीतेंत वेदान्ताचें निरूपणहि एवढ्याचसाठीं केलेलें आहे. मनुष्याचें 'अत्यंत हित' किंवा 'सद्गुणाची पराकाष्ठा' यासारखें कांहीं तरी परम साध्य कल्पून मग त्या धोरणानें कर्माकर्मविवेचन केलें पाहिजे असें प्राचीन ग्रीक पंडितांचेंहि मत असून, आत्म्याच्या हितांतच या सर्व गोष्टींचा समावेश होतो असें आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत म्हटलें आहे (१.७,८). तथापि आत्म्याच्या हिताला या बाबतींत जितकें प्राधान्य दिलें पाहिजे तितकें आरिस्टॉटलनें दिलेलें नाहीं. आमच्या शास्त्रकारांची गोष्ट तशी नाहीं. आत्म्याचें कल्याण किंवा आध्यात्मिक पूर्णावस्था हें प्रत्येक मनुष्याचें पहिलें व परम साध्य होय, व इतर प्रकारच्या हितापेक्षां तेंच प्रधान मानून तदनुसार पुढें कर्माकर्माचा विचार केला पाहिजे, आध्यात्मविद्येस सोडून कर्माकर्मविचार करणें युक्त नाहीं, असें त्यांनी ठरविलें आहे; आणि अर्वाचीन कालीं पाश्चिमात्य देशांतील कांहीं पंडितांनी कर्माकर्मविवेचनाची हीच पद्धत स्वीकारिली आहे असें दिसून येतें. उदाहरणार्थ, जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट यानें प्रथम 'शुद्ध (व्यवसायात्मिक) बुद्धीची मीमांसा, हा अध्यात्मविषयक ग्रंथ लिहून मग त्याची पुरवणी म्हणून 'व्यावहारिक (वासनात्मक) बुद्धीची मीमांसा' हा नीतिशास्त्राचा ग्रंथ लिहिला;* आणि इंग्लंडांतहि ग्रीन यानें आपल्या 'नीतिशास्त्राच्या उपोद्घातास' सृष्टीच्या बुडाशीं असणाऱ्या आत्मतत्त्वापासूनच सुरुवात केली आहे. परंतु या ग्रंथांऐवजीं फक्त आधिभौतिक पंडितां-

---

*कान्टा हा तत्त्वज्ञानी जर्मन असून याला अर्वाचीन तत्त्वज्ञानशास्त्राचा जनक समजतात. याचे *Critique of Pure Reason* (शुद्ध बुद्धीची मीमांसा) आणि *Critique of Practical Reason* (वासनात्मक बुद्धीची मीमांसा) असे दोन प्रसिद्ध ग्रंथ आहेत. ग्रीनयाच्या ग्रंथाचें नांव *Prolegomena to Ethics* असें आहे.

चेच नीतिग्रंथ आमच्याकडील इंग्रजी पाठशालांतून प्रायः पढवीत असल्यामुळें गीतेंत सांगितलेल्या कर्मयोगशास्त्राच्या मूलतत्त्वांचा आमच्यापैकीं इंग्रजी शिकलेल्या कांहीं विद्वानांसहि नीट बोध होत नाहीं अशी स्थिति झाली आहे.

'धर्म' हाच सामान्य शब्द मुख्यत्वेंकरून व्यावहारिक नीतिबंधनास किंवा समाजधारणार्थ निघालल्या व्यवस्थेस आम्ही कां लावितों हें वरील विवेचनावरून कळून येईल. महाभारत, भगवद्गीता या संस्कृत ग्रंथांतच नव्हे, तर प्राकृतांतहि व्यावहारिक कर्तव्यें किंवा नियम या अर्थी 'धर्म' शब्दाचा नेहमीं उपयोग करीत असतात. कुलधर्म आणि कुलाचार हे शब्द आपण समानार्थक समजतों. भारती युद्धांत पृथ्वीनें गिळलेलें रथाचें चाक उचलून वर घेण्याकरितां कर्ण रथाखालीं उतरल्यावर अर्जुन त्याचा वध करण्यास उद्युक्त झालेला पाहून "शत्रु निःशस्त्र असतां त्यास मारणें हा युद्धधर्म नव्हे" असें कर्णानें म्हटल्यावर श्रीकृष्णानी द्रौपदीचें वस्त्रहरण, किंवा सर्वांनीं मिळून एकटया अभिमन्यूचा केलेला वध, वगैरे मागच्या गोष्टी काढून त्या हरएक प्रसंगीं—

तेव्हां गेला होता कोठें राधासुता तुझा धर्म।

असें कर्णास विचारलें म्हणून महाराष्ट्रकवि मोरोपंत यांनीं वर्णिलें आहे; आणि महाभारतांतहि या प्रसंगीं "क्व ते धर्मस्तदा गतः" असा 'धर्म' शब्दाचाच प्रयोग असून, शेवटीं अशा प्रकारचे अधर्म करणारास जशास तसें या न्यायानें शासन करणेंच योग्य असें दर्शविलें आहे. सारांश, संस्कृतांत काय आणि प्राकृतांत काय शिष्टांनीं हरएक बाबतींत अध्यात्मदृष्टया समाजधारणेसाठीं जे नीतिनियम घालून दिले आहेत त्यांचा 'धर्म' या शब्दानें उल्लेख करण्याचा सर्वत्र परिपाट असल्यामुळें तोच शब्द अम्हींहि या ग्रंथांत कायम ठेविला आहे. समाजधारणेकरितां शिष्टांनीं घालून दिलेले आणि सर्वसंमत झालेले नीतीचे जे नियम, किंवा ज्यांस 'शिष्टाचार' असेंहि म्हणतात, ते या दृष्टीनें धर्माचें मूळ होत; आणि म्हणूनच महाभारतांत (अनु. १०४. १५७) आणि स्मृतिग्रंथांत "आचारप्रभवो धर्मः" अथवा "आचारः परमो धर्मः" (मनु. १. १०८), किंवा धर्माचें मूळ सांगतांना "वेदः स्मृतिः सदाचारः स्वस्य च प्रियमात्मनः।" (मनु. २. १२), अशीं वचनें आलेलीं आहेत. परंतु कर्मयोगशास्त्रांत एवढयानें निर्वाह लागत नसून, हा आचार प्रवृत्त होण्यास तरी काय कारण झालें असावें याचा पूर्ण व मार्मिक विचार करणें कसें जरूर पडतें, हें मागें दुसऱ्या प्रकरणांत सांगितलें आहे.

'धर्म' शब्दाची दुसरी जी एक व्याख्या प्राचीन ग्रंथांतून दिलेली असते, तिचाहि येथें थोडा विचार केला पाहिजे. ही व्याख्या मीमांसकांची आहे. "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" असें ते म्हणत असतात (जै. सू. १. १. २). चोदना म्हणजे

प्रेरणा; अर्थात् कोणी तरी अधिकारी पुरुषानें "तूं अमूक कर" अगर "करूं नकोस", असें सांगणें किंवा आज्ञा करणें. जोंपर्यंत अशा तऱ्हेचा निर्बंध कोणी घालून देत नाहीं किंवा प्राप्त होत नाहीं, तोंपर्यंत कोणतीहि गोष्ट कोणालाहि करण्याची मुभा आहे. धर्म हा प्रथमतः निर्बंधामुळें निर्माण झाला असा यांतील अभिप्राय आहे; आणि प्रसिद्ध इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स् याच्या मतांशी ही धर्माची व्याख्या कांहीं अंशीं जुळती आहे. रानटी अवस्थेंत प्रत्येक मनुष्य ज्या कालीं जी मनोवृत्ति प्रबल असेल त्याप्रमाणें वर्तन करीत असतो. पण पुढें हळूहळू अशा प्रकारचें स्वैर वर्तन एकंदरींत श्रेयस्कर नाहीं असें आढळून आल्यावर इंद्रियांच्या यदृच्छाप्रयुक्त व्यापारांस मर्यादा ठरवून ती पाळणें यांतच सर्वांचें कल्याण आहे अशी खात्री होत जात्ये व शिष्टाचारानें किंवा अन्य रीतीनें दृढ झालेल्या असल्या मर्यादा प्रत्येक मनुष्य कायद्यासारखा पाळूं लागतो; आणि अशा प्रकारच्या मर्यादा बऱ्याच झाल्यावर त्यांचें शास्त्र बनतें. विवाहव्यवस्था पूर्वी प्रचारांत नसून ती प्रथमतः श्वेतकेतूनें अमलांत आणिली, आणि सुरापान शुक्राचार्यांनीं निषिद्ध ठरविलें हें मागच्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. या मर्यादा घालून देण्यांत श्वेतकेतु किंवा शुक्राचार्य यांचा काय हेतु होता हें न पाहतां अशा तऱ्हेच्या मर्यादा घालून देण्याचें त्यांचेकडे आलेलें कर्तृत्वच केवळ लक्षांत घेऊन "चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः" ही धर्म शब्दाची व्याख्या निष्पन्न झाली आहे. धर्म झाला तरी प्रथमतः त्याचें महत्त्व कोणाच्या तरी लक्षांत येऊन मग त्याची प्रवृत्ति होत असत्ये. खा, पी, चैन कर हें कांहीं कोणास सांगावयास नको; कारण, हे इंद्रियांचे स्वाभाविक धर्मच आहेत. "न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने" (मनु. ५.५६)—मांस भक्षण करण्यांत, तसेंच मद्य आणि मैथुन यांतहि कांहीं दोष म्हणजे सृष्टिकर्माचे विरुद्ध गोष्ट आहे असें नाहीं,—असें जें मनूनें म्हटलें आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेंच आहे. या सर्व गोष्टी मनुष्यासच नव्हे, तर हरएक प्राण्यास रागतःच प्राप्त आहेत—"प्रवृत्तिरेषा भूतानाम्." समाजधारणेसाठीं म्हणजे सर्व लोकांच्या सुखासाठीं या रागतः प्राप्त झालेल्या स्वैराचरणास आळा घालणें हाच धर्म होय. कारण—

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत्पशुभिर्नराणाम् ।
धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः॥

"आहार, निद्रा, भय आणि मैथुन हीं मनुष्यांस आणि पशूंस सारखींच रागतः प्राप्त आहेत. धर्म (म्हणजे यांस नीतीच्या मर्यादा घालणें) हाच काय तो मनुष्य आणि पशु यांच्यामध्यें भेद होय; आणि ज्यांना हा धर्म नाहीं ते पशुच समजावयाचे!" महाभारतांत शांतिपर्वांत अशाच अर्थाचा एक श्लोक असून (शां. २९४. २९ पहा) आहारादिकांना आळा घालण्यास सांगणारा भागवतांतील श्लोक मागील प्रकरणांत

दिला आहे. त्याचप्रमाणें भगवद्गीतेंतहि—

इंद्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ।
तयोर्न वशमागच्छेत् तौ ह्यस्य परिपंथिनौ॥

"इंद्रियें आणि त्या त्या इंद्रियांनीं उपभोग्य किंवा त्याज्य पदार्थ, यांमधील प्रीति किंवा द्वेष हे अनुक्रमें कायमचे म्हणजे स्वभावसिद्ध आहेत. यांच्या ताब्यांत आपण जाऊं नये. कारण, राग व द्वेष हे दोन्ही आपले शत्रु होत."—असें जेव्हां भगवान् अर्जुनास सांगतात (गी. ३.३४), तेव्हां स्वभावतः प्राप्त झालेल्या स्वैर मनोवृत्तींस आळा घालणें असें जें धर्माचें लक्षण तेंच भगवंतांस अभिप्रेत आहे. मनुष्याचीं इंद्रियें त्याला पशूप्रमाणें वागण्यास सांगत असतात, आणि त्याची बुद्धि त्याला उलट खेंचीत असत्ये. या कलहाग्नींत देहांत संचार करणाऱ्या पशुत्वाचा यज्ञ करून जे कृतकृत्य होतात तेच खरे याज्ञिक व धन्य होत !

धर्म 'आचारप्रभव' म्हणा, 'धारणात्' धर्म म्हणा, अगर 'चोदनालक्षण' धर्म म्हणा; धर्माची म्हणजे व्यवहारिक नीतिबंधनांची कोणतीहि व्याख्या पत्करिली तरी धर्माधर्माचा संशय पडला म्हणजे त्याचा निर्णय करण्यास वरील तिन्ही लक्षणांचा फारसा उपयोग होत नाहीं. धर्माचें मूलस्वरूप काय हें पहिल्या व्याख्येनें समजतें, त्याचा बाह्य उपयोग काय हें दुसरी व्याख्या सांगत्ये, आणि धर्माची मर्यादा प्रथम कोणीं तरी घातली याचा तिसऱ्या व्याख्येवरून बोध होतो. परंतु आचाराआचारांत भेद पडतो इतकेंच नव्हे, तर एकाच कर्माचे परिणाम अनेक असल्यामुळें आणि अनेक ऋषींच्या आज्ञा म्हणजे 'चोदनाहि' भिन्नंभिन्न असल्यामुळें संशयाच्या प्रसंगीं धर्मनिर्णयाचा दुसरा कोणता तरी मार्ग अवश्य पहावा लागतो. हा मार्ग कोणता, असा यक्षानें युधिष्ठिरास प्रश्न विचारिल्यावर युधिष्ठिर त्याचें असें उत्तर देतो कीं—

तर्कोऽप्रतिष्ठः श्रुतयो विभिन्नाः नैको ऋषिर्यस्य वचः प्रमाणम्।
धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां महाजनो येन गतः स पंथाः॥

"तर्क पहावा तर तो चंचल म्हणजे ज्याची बुद्धि जशी तीव्र असेल त्याप्रमाणें अनेक प्रकारचीं अनेक अनुमानें निष्पन्न करून देणारा; श्रुति म्ह० वेदाज्ञा पाहिल्या तर त्याहि भिन्नभिन्न; आणि स्मृतिशास्त्र पहावें तर असा एकहि ऋषि नाहीं कीं ज्याचें वचन आपण इतरांपेक्षां अधिक प्रमाण समजूं. बरें, (या व्यावहारिक) धर्माचें मूलतत्त्व पहावयास जावें तर तेंहि अंधारांत गूढ झालेलें म्हणजे सामान्य मनुष्याच्या बुद्धीस न कळण्यासारखें. यासाठीं महाजन ज्या मार्गानें गेले असतील तोच (धर्माचा) मार्ग होय" (मभा. वन. ३१२.११५). ठीक आहे ! पण महाजन म्हणजे कोण ? "मोठा किंवा पुष्कळ जनसमूह" असा त्याचा अर्थ असूं शकत नाहीं. कारण, ज्या सामान्य

लोकांच्या मनांत धर्माधर्माच्या शंकाहि कधीं उत्पन्न होत नाहींत त्यांनीं घालून दिलेल्या मार्गानें जाणें म्हणजे कठोपनिषदांत वर्णिल्याप्रमाणें ("अंधेनैव नीयमाना यथान्धाः") आंधळ्या कोशिंबिरीचा प्रकार होणार ! महाजन म्हणजे "मोठमोठे शिष्ट पुरुष" घेतले—आणि हाच अर्थ वरील श्लोकांत अभिप्रेत आहे—तर त्यांच्या वर्तनांत तरी मेळ कोठें आहे? निष्पाप रामचंद्रांनीं अग्नींतून शुद्ध होऊन निघालेल्या आपल्या पत्नीचा केवळ लोकापवादासाठीं त्याग केला; आणि सुग्रीव आपणास मिळावा म्हणून त्याच्याशीं 'तुल्यारिमित्र' म्हणजे तुझे माझे शत्रुमित्र एक अशा प्रकारचा तहनामा करून रामचंद्राचा कांही एक अपराध न करणाऱ्या वालीचा वध केला ! परशुरामानें तर बापाच्या आज्ञेवरून प्रत्यक्ष आईचा गळा कापला! पांडवांचें वर्तन पहावें तर पाचांची बायको एक ! स्वर्गातील देवांकडे बघावें तर कोणी अहल्येचे जार, तर कोणी (ब्रह्मदेव) मृगरूपानें आपल्याच कन्येचा अभिलाष केल्यामुळें रुद्राच्या बाणानें विद्धशरीर होऊन आकाशांत पडलेले आहेत (ऐ.ब्रा.३. ३३). याच गोष्टी मनांत येऊन उत्तररामचरित्र नाटकांत लवाचे तोंडून 'वृद्धास्ते न विचारणीयचरिताः'—या वृद्धांच्या कृत्यांचा फारसा विचार करूं नये—असे भवभूतीनें उद्गार काढिले आहेत. इंग्रजींत सैतानाचा इतिहास लिहिणाऱ्या एका ग्रंथकारानें असें म्हटलें आहे कीं, सैतानाचे साथीदार आणि देवदूत यांच्यामधील तंट्यांची हकीकत पाहिली तर पुष्कळदां देवांनींच दैत्यांस कपटानें फसाविलें आहे असें आढळून येतें; आणि त्याचप्रमाणें कौषीतकीब्राह्मणोपनिषदांत (कौषी.३.१ व ऐ. ब्रा. ७. २८ पहा) इंद्र प्रतर्दनास असें सांगतो कीं, "मीं वृत्रास (तो ब्राह्मण असतांहि) ठार केला. अरुन्मुख संन्याश्यांचे (तुकडेतुकडे करून) सालावृकांस म्हणजे लांडग्यांस (खावयास) दिले, आणि आपले अनेक करारनामे मोडून प्रल्हादाचे आप्त व गोत्रज याचा आणि पौलोम व कालखंज नामक दैत्यांचा वध केला तरी (त्यामुळें) माझा एक केंस देखील वांकडा झाला नाहीं,—"तस्य मे तत्र न लोम च मा मीयते!" "तुम्हांला या थोर पुरुषांच्या वाईट कर्माकडे लक्ष देण्याचें कारण नाहीं; तैत्तिरीयोपनिषदांत सांगितल्याप्रमाणें (तैत्ति. १.११.२) त्यांचीं जीं कर्मे चांगलीं असतील तेवढ्यांचेंच अनुकरण करा, बाकीचीं सोडून द्या; उदाहरणार्थ, परशुरामाप्रमाणेंच बापाची आज्ञा पाळा, पण आईला मारूं नका." असें कोणी म्हणेल तर चांगलेंवाईट कर्म समजण्याचें साधन काय असा जो पहिला प्रश्न तोच पुनः उत्पन्न होतो. म्हणून वरच्याप्रमाणें आपल्या कृत्यांचें वर्णन केल्यावर इंद्र प्रतर्दनास पुढें असें सांगतो कीं, "जो पूर्ण आत्मज्ञानी झाला त्याला मातृवध, पितृवध, भ्रूणहत्या किंवा स्तेय इत्यादि कोणत्याच कर्माचा दोष लागत नाहीं, हें लक्षांत आणून "आत्मा म्हणजे काय" हें तूं प्रथम समजून घे; म्हणजे तुझ्या सर्व संशयांची

निवृत्ति होईल." नंतर प्रतर्दनास इंद्रानें आत्मविद्येचा उपदेश केला आहे. सारांश, "महाजनो येन गतः स पन्थाः" ही युक्ति सामान्य जनांसाठीं जरी सोपी असली तरी त्यानें सर्व निर्वाह न लागतां अखेरीस महाजनांच्या वर्तनाचें खरें तत्त्व कितीहि गूढ असलें तरी आत्मज्ञानांत शिरून विचारी पुरुषांस तेंच शोधून काढणें भाग पडतें. "न देवचरितं चरेत्" देवांच्या केवळ बाह्य चरित्राप्रमाणेंच वर्तन करूं नये—असा जो उपदेश करितात त्याचें कारणहि हेंच होय. कर्माकर्मनिर्णयार्थ याखेरीज दुसरीहि एक सोपी युक्ति कित्येकांनीं काढिली आहे. त्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, कोणताहि सद्गुण झाला तरी त्याचा अतिरेक न होऊं देण्यास आपण नेहमीं जपलें पाहिजे; कारण, अशा अतिरेकानें सद्गुणाचाच अखेर दुर्गुण बनतो. दान करणें हा सद्गुण खरा, पण "अतिदानाद्बलिर्बद्धः"—तो अति झाल्यामुळें बळी फसला गेला. प्रसिद्ध ग्रीक पंडित आरिस्टॉटल यानें आपल्या नीतिशास्त्रावरील ग्रंथांत कर्माकर्मनिर्णयाची हीच युक्ती सांगून प्रत्येक सद्गुण 'अति' झाल्यानें त्याची 'माती' कशी होत्ये हें स्पष्ट करून दाखविलें आहे. कालिदासानेंहि केवल शौर्य म्हणजे वाघासारख्या श्वापदाचें क्रूर काम, आणि केवल नीति म्हणजे भित्रेपणा होय असें ठरवून, अतिथिराजा तरवार आणि राजनीति या दोहोंच्या योग्य मिश्रणानें आपलें राज्य चालवीत होता असें रघुवंशांत वर्णन केलें आहे (रघु. १७.४७). फार बोलेल तर वाचाळ आणि कमी बोलला तर घुम्या, पुष्कळ खर्च केला तर उधळ्या आणि न केला तर कंजुष, पुढें गेला तर हूड आणि मागें पडला तर ढिला, अतिशय आग्रह धरील तर हट्टी आणि न धरील तर चंचल, नेहमीं गोंडा घोळील तर हलकट आणि ताठा धरील तर गर्विष्ठ, अशा रीतीनें भर्तृहरी—आदिकांनींहि कांहीं गुणदोषांचें वर्णन केलें आहे. पण असल्या ढोबळ कसोटीनें शेवटपर्यंत निभाव लागत नाहीं. कारण, 'अति' म्हणजे काय किंवा 'नेमस्त' कशाला म्हणावें हें तरी कोणीं व कसें ठरवावयाचें? एकास किंवा एका प्रसंगीं जें 'अति' तेंच दुसऱ्यास किंवा दुसऱ्या प्रसंगीं कमती होईल. उपजल्याबरोबर सूर्याला धरण्यासाठीं उडी मारणें मारुतीस कांहींच अवघड वाटलें नाहीं (वा. रामा. ७.३५). यासाठीं श्येनानें शिबिराजास सांगितल्याप्रमाणें धर्माधर्मसंशय पडला असतां प्रत्येक मनुष्यास अखेर—

अविरोधात्तु यो धर्मः स धर्मः सत्यविक्रम।
विरोधिषु महीपाल निश्चित्य गुरुलाघवम्।
न बाधा विद्यते यत्र तं धर्मं समुपाचरेत्॥

परस्परविरुद्ध धर्मांचें तारतम्य किंवा लाघवगौरव पाहूनच प्रत्येक प्रसंगीं आपल्या बुद्धीनें खऱ्या धर्माचा किंवा कर्माचा निर्णय करावा लागतो (मभा. वन. १३१.११. १२ व मनु. ९.२९९ पहा). पण तेवढ्यावरून धर्माधर्माचा सारासार विचार करणें

हीच संशयाचे वेळीं धर्मनिर्णयाची खरी कसोटी आहे असेंहि म्हणतां येत नाहीं कारण, ज्याची जशी बुद्धि असेल त्याप्रमाणें निरनिराळे पंडित सारासार विचारहि भिन्नभिन्न तऱ्हेनें करून एकाच गोष्टीच्या नीतिमत्तेचा निर्णय निरनिराळ्या प्रकारें करीत असतात, असें व्यवहारांत पुष्कळदां आपल्या नजरेस पडतें; आणि हाच अर्थ 'तर्कोऽप्रतिष्ठः' या वर दिलेल्या वचनांत वर्णिला आहे. म्हणून धर्माधर्मसंशयाच्या या प्रश्नांचा बिनचूक निकाल करण्यास दुसरीं कांहीं साधनें आहेत कीं नाहींत असल्यास कोणतीं, आणि अनेक साधनें असल्यास त्यांमध्यें सर्वांत श्रेष्ठ साधन कोणतें, हें आतां आपणांस पाहिलें पाहिजे. शास्त्रानें जें कांहीं ठरावावयाचें तें हेंच होय. " अनेकसंशयोच्छेदि परोक्षार्थस्य दर्शकम् "—अनेक शंका निघाल्यामुळें बुद्धीस प्रथम न कळणाऱ्या विषयांची गुंतागुत काढून टाकून त्यांतील अर्थ निःशंक व सुगम करणें, आणि डोळ्यापुढें नसणाऱ्या किंवा पुढें होणाऱ्या गोष्टींचेंहि यथार्थ ज्ञान करून देणें,—असें शास्त्राचें लक्षण आहे; आणि ज्योतिषशास्त्र शिकल्यानें पुढें होणारीं ग्रहणेंहि कशीं वर्तवितां येतात हें पाहिलें म्हणजे या लक्षणांतील ' परोक्षार्थस्य दर्शकम् " या दुसऱ्या भागाची सार्थकता दिसून येत्ये. पण अनेक संशय फिटण्यास ते संशय कोणते हें आधी कळलें पाहिजे. म्हणून कोणत्याहि शास्त्रांतील सिद्धान्तपक्ष सांगण्यापूर्वी त्या बाबतींत जे इतर पक्ष निघालेले असतील त्यांचा अनुवाद करून त्यांतील दोष अगर अपुरेपणा दाखविण्याची प्राचीन व अर्वाचीन ग्रंथकारांची पद्धत आहे. हीच पद्धत स्वीकारून गीतेंत कर्माकर्मनिर्णयार्थ प्रतिपादिलेला सिद्धान्तपक्षीय योग म्हणजे युक्ति सांगण्यापूर्वी, याच कामासाठीं दुसऱ्या ज्या कांहीं प्रमुख युक्त्या पंडित लोक योजित असतात त्यांचाहि आतां आम्ही विचार करणार आहों. या युक्त्या आमच्याकडे पूर्वी विशेष प्रचारांत नसून प्राधान्येंकरून पाश्चिमात्य पंडितांनींच त्या अर्वाचीन काळीं पुढें आणिलेल्या आहेत हें खरें; पण तेवढ्यामुळें त्यांचा विचार या ग्रंथांत करूं नये असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, केवळ तुलनेसाठींच नव्हे, तर गीतेंतील आध्यात्मिक कर्मयोगाचें महत्त्व लक्षांत भरण्यासहि या युक्त्यांची, संक्षेपानें कां होईना, पण माहिती असणें जरूर आहे.

प्रकरण ४ थें

आधिभौतिक सुखवाद.

दुःखादुद्विजते सर्वः सर्वस्य सुखमीप्सितम् ।*

महाभारत शांति. १३९,६१.

मन्वादि शास्त्रकारांनीं "अहिंसा सत्यमस्तेयं" इत्यादि नियम घालून देण्याचें कारण काय, ते नित्य आहेत का अनित्य आहेत, त्यांची व्याप्ति किती, अथवा त्यांतील मूलतत्त्व कोणतें, आणि यांपैकीं दोन परस्पराविरोधी धर्मांची एककालींच प्राप्ति झाल्यास कोणता मार्ग स्वीकारावा, इत्यादि प्रश्नांचा 'महाजनो येन गतः स पन्थाः' किंवा "अति सर्वत्र वर्जयेत्" अशा सामान्य युक्त्यांनीं निभाव लागत नसल्यामुळें, या प्रश्नांचा योग्य निर्णय लागून श्रेयस्कर मार्ग कोणता हें ठरविण्यास कांहीं निश्चित साधन आहे कीं नाहीं, अगर कोणत्या दृष्टीनें परस्परविरुद्ध धर्मांचें लाघवगौरव किंवा कमीजास्त महत्त्व आपणास ठरवितां येईल, हें आतां पहावयाचें आहे. इतर शास्त्रीय प्रतिपादनाप्रमाणें कर्माकर्मविवेचनाच्या प्रश्नांचाहि ऊहापोह करण्याचे आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक असे तीन प्रकारचे मार्ग असून त्यांतील भेद काय हें गेल्या प्रकरणांत सांगितलें आहे. आमच्या शास्त्रकर्त्यांचे मतें या सर्वांत आध्यात्मिक मार्ग श्रेष्ठ होय. पण अध्यात्ममार्गाचें महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास दुसऱ्या दोन मार्गांचाहि विचार करणें अवश्य असल्यामुळें कर्माकर्मपरीक्षणाच्या आधिभौतिक मूलतत्त्वांची चर्चा या प्रकरणांत प्रथम केली आहे. ज्या आधिभौतिक शास्त्रांची अर्वाचीन कालीं अत्यंत वाढ झालेली आहे त्यांत व्यक्त पदार्थांच्या बाह्य व दृश्य गुणांचाच विचार प्राधान्येंकरून कर्तव्य असतो. म्हणून आधिभौतिक शास्त्रांच्या अध्ययनांतच ज्यांचे जन्म गेले आहेत, किंवा या शास्त्रांतील विचारपद्धतीचा ज्यांना अभिमान आहे, त्यांना बाह्य परिणामांचाच विचार करण्याची नेहमीं संवय लागत्ये; व त्यामुळें त्यांची तत्त्वज्ञानदृष्टि थोडीबहुत तरी संकुचित होऊन कोणत्याहि गोष्टीचें विवेचन करितांना आध्यात्मिक व पारलौकिक, किंवा अव्यक्त व अदृश्य, कारणांस ते विशेष महत्त्व देत नाहींत. पणं अशा कारणास्तव अध्यात्म किंवा पारलौकिक दृष्टि जरी सोडून दिली, तरी मनुष्यामनुष्यामधील जगांतला व्यवहार सुरळीत चालून लोकसंग्रह होण्यास नीतिनिर्बंध

---

* "दुःखाचा सर्वांसच कंटाळा असतो आणि सुख सर्वांसच हवें असतें."

अवश्य असल्यामुळें, परलोकाबद्दल ज्यांना अनास्था आहे किंवा अव्यक्त अध्यात्म-ज्ञानावर (व पुढें अर्थातच परमेश्वरावरहि) ज्यांचा विश्वास बसत नाही, अशा पंडितांना देखील कर्मयोगशास्त्र अत्यंत महत्त्वाचें वाटून केवळ आधिभौतिकशास्त्ररीत्या —म्हणजे नुस्त्या ऐहिक दृश्य युक्तिवादानेंच—कर्माकर्मशास्त्राची उपपत्ति लावितां येईल का नाहीं याबद्दल पाश्चिमात्य देशांतून पुष्कळ भवति–न–भवति झालेली आहे, व अद्यापिहि सुरू आहे. या भवति-न-भवतींत अर्वाचीन पाश्चिमात्य पंडितांनीं असें ठरविलें आहे कीं, नीतिशास्त्राचें विवेचन करण्यास अध्यात्मशास्त्राची बिलकुल अवश्यकता नाहीं. कोणतेंहि कर्म बरें आहे का वाईट आहे याचा निकाल सदर कर्माचे जे बाह्य परिणाम आपल्या प्रत्यक्ष नजरेस पडतात तेवढ्यांवरूनच केला पाहिजे, व करितांहि येतो. कारण, मनुष्य जें जें कर्म करितो तें सर्व सुखासाठीं किंवा दुःखनिवारणार्थ करीत असतो. किंबहुना "सर्व मनुष्यांचें सुख" हेंच ऐहिक परमसाध्य आहे; आणि सर्व कर्मांचें शेवटचें दृश्य फल जर याप्रमाणें निश्चित आहे तर सुखप्राप्तीचें किंवा दुःखनिवारणाचें तारतम्य म्हणजे लाघवगौरव पाहून सर्व कर्मांची नीतिमत्ता ठरविणें हाच नीतिनिर्णयाचा खरा मार्ग होय. जी गाय आंखुडशिंगी व गरीब असून पुष्कळ दूध देत्ये ती चांगली, असा बाह्योपयोगावरूनच जर व्यवहारांत कोणत्याहि पदार्थाचा चांगलेवाईटपणा ठरवितात, तर त्याच न्यायानें ज्या कर्मापासून सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारणात्मक बाह्य फल अधिक तेंच नीतिदृष्ट्याहि श्रेयस्कर समजलें पाहिजे. केवळ बाह्य व दृश्य परिणामांचें लाघवगौरव पाहून नीतिमत्तेचा निर्णय करण्याची ही सोपी व शास्त्रीय कसोटी उपलब्ध असतां त्यासाठीं आत्मानात्मविचारांत शिरण्याचा द्राविडी प्राणायाम करणें योग्य नाहीं. "अर्के चेन्मधु विन्देत किमर्थं पर्वतं व्रजेत्"*—जवळ बसल्या जागींच जर मध मिळेल तर मधाची पोळी हुडकण्यास डोंगरांत जावयाचें कशाला ? कोणत्याहि कर्माचें केवळ बाह्य फल पाहून नीतीचा व अनीतीचा निर्णय करणाऱ्या या पक्षास आम्हीं "आधिभौतिक सुखवाद" हें नांव दिलें आहे. कारण, नीतिमत्तेच्या निर्णयार्थ या मताप्रमाणें ज्या सुखदुःखांचा विचार करावयाचा ती सर्व प्रत्यक्ष दिसणारीं, बाह्य,—म्हणजे बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशीं संयोग झाल्यानें उत्पन्न होणारीं, अर्थात् आधिभौतिक—असून हा पंथहि सर्व जगाचा केवळ आधिभौतिकदृष्ट्या विचार करणाऱ्या पंडितांनींच उपस्थित केलेला आहे. परंतु या वादाची सविस्तर हकीकत या ग्रंथांत

* या श्लोकांत 'अर्क' या शब्दाचा अर्थ रुईचें झाड असा कित्येक करीत असतात, पण ब्रह्मसूत्र ३.४.३. वरील शांकर भाष्याच्या टीपेंत आनंदगिरीनें अर्क शब्दाचा अर्थ 'समीप' असा दिला आहे. या श्लोकाचा दुसरा चरण "सिद्धस्यार्थस्य संप्राप्तौ को विद्वान्यत्नमाचरेत्" असा आहे.

सागणें शक्य नाहीं. निरनिराळ्या ग्रंथकारांच्या मतांचा नुस्ता गोषवारा देण्यासहि स्वतंत्र ग्रंथ लिहावा लागेल. म्हणून भगवद्गीतेतील कर्मयोगशास्त्राचें स्वरूप व महत्त्व पूर्णपणें लक्षांत येण्यास नीतिशास्त्राच्या या आधिभौतिक पंथाची जितकी माहिती असणें अत्यंत जरूर आहे तेवढीच ढोबळ माहिती या प्रकरणांत संक्षेपानें एकत्र करून आम्ही दिली आहे. यापेक्षां जास्त माहिती कोणास पाहिजे असल्यास त्यानें पाश्चिमात्य विद्वानांचे मूळ ग्रंथच पाहिले पाहिजेत. परलोकाबद्दल किंवा आत्मविद्येबद्दल आधिभौतिकवादी उदासीन असतात असें जें वर म्हटलें आहे तेवढ्यावरून या पंथांतील सर्वच विद्वान् स्वार्थसाधु, आप्पलपोट्ये किंवा अनीतिमान् असतात असें कोणी समजूं नये. पारलौकिक नाहीं तर ऐहिक दृष्टिच होईल तितकी व्यापक करून सर्व जगाच्या कल्याणासाठी झटणें हें प्रत्येक मनुष्याचें कर्तव्य होय, असें मोठ्या कळकळीनें आणि उत्साहानें प्रतिपादन करणारे कोंट, मिल्, स्पेन्सर वगैरे सात्त्विक वृत्तीचे पंडित या पंथांत आहेत; आणि त्यांचे ग्रंथ अनेक प्रकारच्या उदात्त आणि प्रगल्भ विचारांनी भरलेले असल्यामुळें ते सर्वांनींच वाचण्यासारखे आहेत. कर्मयोगशास्त्राचे पंथ जरी निरनिराळे असले तरी 'जगाचें कल्याण' हें बाह्य साध्य जोंपर्यंत सुटलें नाही तोंपर्यंत नीतिशास्त्राच्या उपपादनाचा एखाद्याचा मार्ग भिन्न असला म्हणून तेवढ्यासाठीं त्याचा उपहास करणें योग्य नाहीं. असो; नैतिक कर्माकर्माच्या निर्णयार्थ ज्या आधिभौतिक बाह्य सुखाचा विचार करावयाचा तें कोणाचें,—स्वतःचें का परक्याचें, एकाचें का पुष्कळांचें—याबद्दल मतभेद पडून नव्याजुन्या मिळून सर्व आधिभौतिकवाद्यांचें मुख्यतः कोणते वर्ग होऊं शकतात, आणि हे त्यांचे पंथ कितपत समर्पक किंवा निर्दोष आहेत, याचा आतां संक्षेपानें क्रमशः विचार करूं.

पैकीं पहिला वर्ग निव्वळ स्वार्थसुखवाद्यांचा होय. परलोक किंवा परोपकार सर्व झूट असून अध्यात्मिक धर्मशास्त्रें लुच्च्या लोकांनीं आपलें पोट भरण्यासाठीं लिहिलेलीं आहेत, या जगांत खरा काय तो स्वार्थ, आणि तो ज्या कृत्यानें साधेल किंवा ज्यानें आपल्या स्वतःच्या आधिभौतिक सुखाची अभिवृद्धि होईल तेंच न्याय्य, प्रशस्त किंवा श्रेयस्कर समजलें पाहिजे, असें या पंथाचें म्हणणें आहे. आमच्या हिंदुस्थानांत हें मत फार प्राचीन काळीं चार्वाकानें कंठरवानें प्रतिपादन केलें असून, रामायणांत जाबालीनें अयोध्याकांडाचे अखेर रामास केलेला कुटिल उपदेश किंवा महाभारतांतील कणिकनीति (मभा. आ. १४२) याच मार्गांतली आहे. पंचमहाभूतें एकत्र झालीं म्हणजे त्यांच्या मिश्रणापासून आत्मा हा गुण निपजतो आणि देह जाळला म्हणजे त्याबरोबर तोहि जळतो. म्हणून आत्मविचाराच्या भानगडींत न पडतां शहाण्या पुरुषानें हा देह जिवंत आहे तोंपर्यंत "ऋण काढूनहि सण

करावा,"—ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्,—मेल्यावर कांहीं नाहीं. असें या चार्वाक बहाद्दराचें मत आहे. चार्वाक हिंदुस्थानांत जन्मले होते म्हणून त्यांनीं घृतावरच तहान भागवून घेतली. नाहींपेक्षां " ऋणं कृत्वा सुरां पिबेत् " असें या सूत्राचें रूपांतर झालें असतें ! कोठला धर्म आणि कसला परोपकार ! या जगांत ज्या वस्तु परमेश्वरानें,—शिव शिव! चुकलों! परमेश्वर कोठून आला?—या जगांत ज्या वस्तु मी पहातों त्या सर्व माझ्या उपभोगासांठीं आहेत.त्यांचा दुसरा कांहीं उपयोग दिसत नाहीं,—अर्थात् नाहींच ! मी मेलों म्हणजे जग बुडालें ! म्हणून मी जिवंत आहें तोंपर्यंत आज हें तर उद्यां तें, याप्रमाणें सर्व कांहीं माझ्या स्वाधीन करून घेऊन माझ्या सर्व कामवासना मी तृप्त करीन. मीं तप केलें किंवा मीं कोणाला कांहीं दान दिलें तर तें सर्व माझी महती वाढावी म्हणून करणार; आणि मीं राजसूय किंवा अश्वमेध यज्ञ केला तरीहि तो केवळ माझी सत्ता सर्वत्र अबाधित आहे याचें प्रदर्शन करण्यासाठीं करीन. सारांश, या जगाचा 'मी' हा एकच केंद्र असून 'मी' हेंच काय तें सर्व नीतिशास्त्राचें रहस्य होय; बाकी सर्व झूट आहे. "ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी " (गीता, १६. १४)—ईश्वर मीं, मीच उपभोग घेणारा, आणि मीच काय तो सिद्ध, बलाढ्य व सुखी—इत्यादि प्रकारें आसुरी संपत्तीचें गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत जें वर्णन आहे, तें अशा मतांच्या मनुष्यांचेंच होय. श्रीकृष्णाच्या ऐवजीं यांच्यापैकीं जाबालीसारखा एखादा पुरुष अर्जुनाचे बाजूनें त्यास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें अर्जुनाच्या आधीं एक मुस्कडांत देऊन सांगितलें असतें कीं,"अरे! तूं मूर्ख तर नाहींस ? लढाईत सर्वांना जिंकून अनेक तऱ्हेचे राजभोग व विलास उपभोगण्याची ही सोन्यासारखी आयती संधि तुला मिळाली असतां, 'हें करूं का तें करूं?' अशा व्यर्थ भ्रमांत तूं कांहींतरी बरळत आहेस. अशी वेळ पुनः यावयाची नाहीं. कोठला आत्मा आणि कसले सोयरेधायरे घेऊन बसला आहेस ? ठोक ! आणि हस्तिनापुरच्या साम्राज्याचा सुखानें निष्कंटक उपभोग घे ! यांतच काय तें तुझें परम कल्याण आहे. स्वतःच्या दृश्य ऐहिक सुखाखेरीज या जगांत दुसरें आहे काय?" परंतु या किळसवाण्या स्वार्थसाधु आणि निव्वळ आप्पलपोटेपणाच्या राक्षसी उपदेशाची अर्जुनानें वाट न बघतां आधींच श्रीकृष्णास सांगून टाकिलें कीं—

एतान्न हंतुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
अपि त्रैलोक्यराजस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥

"पृथ्वीचेंच काय, पण त्रैलोक्याचें राज्य, (अशीं मोठीं विषयसुखें) जरी (या युद्धानें) मला स्वतःला मिळावयाचीं असलीं तरी त्यासाठीं देखील कौरवांना मी मारूं इच्छीत नाहीं. त्यांनीं माझा गळा कापला तरी चालेल!" (गी. १.३५). अर्जुनानें

अगाऊच ज्या आपमतलबी निव्वळ स्वार्थपरायण आधिभौतिक सुखवादपंथाचा अशा प्रकारें निषेध केला त्या आसुरी मताचा नुस्ता उल्लेख करणें म्हणजेच त्याचें खंडन करणें होय. लोकांचें कांहीं होवो, केवळ आपल्या स्वतःचें विषयोपभोगसुख हाच परमपुरुषार्थ मानून नीतिमत्तेला व धर्माला झुगारून देणारी आधिभौतिक-वाद्यांची अत्यंत कनिष्ठ पायरी कर्मयोगशास्त्रावरील सर्व ग्रंथकारांनीं व सामान्य लोकांनींहि आतां अत्यंत अनीतिची, त्याज्य व गर्ह्य ठरविली आहे. किंबहुना हा पंथ नीतिशास्त्र किंवा नीतिविवेचन या नांवालाहि पात्र नाहीं. म्हणून याबद्दल जास्त विचार करीत न बसतां आधिभौतिकसुखवाद्यांचा दुसऱ्या वर्गाकडे वळूं.

ढळढळीत नागडा स्वार्थ अगर आप्पलपोटेपणा जगांत चालत नाहीं, कारण, आधिभौतिक विषयसुख जरी प्रत्येकास इष्ट असलें तरी आपलें सुख इतर लोकांच्या सुखोपभोगांत आड आल्यास ते आपल्यास विघ्न केल्याखेरीज रहात नाहींत, असें प्रत्यक्ष अनुभवास येतें. म्हणून दुसरे कित्येक आधिभौतिक पंडित असें प्रतिपादन करितात कीं, स्वतःचें सुख किंवा स्वार्थ जरी साध्य असला तरी लोकांना आपल्या प्रमाणेंच सवलत दिल्याखेरीज आपल्याला सुख मिळणें शक्य नसल्यामुळें स्वसुखा-साठींच दूरदर्शीपणानें इतर लोकांच्या सुखाकडेहि आपणांस पाहिलें पाहिजे. या आधिभौतिकवाद्यांची आम्ही दुसऱ्या वर्गांत गणना करितों. नीतीच्या आधिभौतिक उपपत्तीस खरी सुरवात येथपासूनच होत्ये म्हटलें तरी चालेल. कारण, समाजसु-धारणेस नीतीचीं बंधनें नकोत असें चार्वाकाप्रमाणें न म्हणतां, उलट तीं सर्वांनींच कां पाळिलीं पाहिजेत याचें आपल्या दृष्टीनें कारण सांगण्याचा या वर्गांतील लोकांनीं प्रयत्न केला आहे. यांचें असें म्हणणें आहे कीं, जगांत अहिंसाधर्म कसा निघाला किंवा लोक तो कां पाळितात याचा सूक्ष्म विचार केल्यास "मीं लोकांस मारिलें तर लोक मला मारतील व मग माझें सुख मला अंतरेल," या स्वार्थमूलक भीतीखेरीज त्याच्या बुडाशीं दुसरें कांहींहि कारण नाहीं असें दिसून येईल; आणि अहिंसाधर्माप्रमाणेंच इतर सर्व धर्महि याच स्वार्थमूलक कारणामुळें प्रचारांत आलेले आहेत. स्वतःला दुःख झालें म्हणजे आपण रडतों व दुसऱ्याला झालें तर दया येत्ये. कां ? तर आपलीहि पुढें कदाचित् तशी अवस्था होईल ही भीति,—अर्थात् स्वतःचें भावी दुःख—मनांत येतें म्हणून. परोपकार, औदार्य, दया, माया, कृतज्ञता, नम्रता, मैत्री वगैरे जे गुण सकृद्दर्शनीं लोकांच्या सुखासाठीं आहेत असें वाटतें ते मूळांत पाहूं गेलें असतां स्वतःच्याच सुखाचे किंवा स्वतःच्याच दुःखनिवारणाचे पर्याय आहेत. आपल्यावर प्रसंग आल्यास लोकांनीं आपल्यास मदत करावी याच अंतस्थ बुद्धीनें कोणी झाला तरी दुसऱ्यास मदत करितो किंवा दान देतो; आणि आपल्यावर लोकांनीं माया करावी म्हणून आपण त्यांच्यावर माया करितों. निदानपक्षीं आपल्याला लोकांनीं

चांगलें म्हणावें हा स्वार्थमूलक हेतु तरी त्यांच्या पोटांत असतो. परोपकार आणि परार्थ हे शब्द निव्वळ भ्रांतिमूलक आहेत. खरा काय तो स्वार्थ; आणि स्वार्थ म्हणजे स्वतःची सुखप्राप्ति किंवा दुःखनिवारण. आई मुलाला पाजत्ये याचें कारण आईचें प्रेम नव्हे; तर तिच्या स्तनाचा ताठा तिला दुःख देत असल्यामुळें तें दुःख घालविण्याचा, किंवा पुढें मुलानें आपल्यावर माया करून आपणांस सुख द्यावें म्हणून ती हा स्वार्थसाधु उपाय करीत असत्ये, असा या म्हणण्याचा अर्थ होतो! आपल्या स्वतःच्या सुखासाठींच कां होईना, पण दूरवर नजर देऊन दुसऱ्यासहि सुख होईल अशा प्रकारचे नीतिधर्म पाळावयास पाहिजेत असें या पंथांतील लोक कबूल करितात हा या मतांत आणि चार्वाकमतांत महत्त्वाचा फरक आहे. तथापि मनुष्य म्हणजे निव्वळ विषयसुखरूप स्वार्थाच्या मुशींत ओतलेला पुतळा असें जें चार्वाकमत तेंच यांतहि कायम ठेविलेलें आहे. इंग्लंडांत हॉब्स आणि फ्रान्स देशांत हेल्वेशिअस यानीं हें मत प्रतिपादन केलें आहे. पण इंग्लंडांतच नव्हे, तर दुसरीकडेहि या मताचे अनुयायी आतां फारसे उरले नाहींत. हॉब्सची नीतिधर्माची उपपत्ति प्रसिद्ध झाल्यावर बटलरसारख्या* विद्वानांनीं तिचें खंडन करून असें सिद्ध केलें कीं, एकंदर मनुष्यस्वभाव कांहीं निव्वळ आप्पलपोट्या नाहीं; स्वार्थाप्रमाणेंच भूतदया, प्रेम, कृतज्ञता वगैरे सद्गुणहि थोड्याबहुत प्रमाणानें मनुष्याच्या अंगांत जन्मतःच वास करीत असतात. यासाठीं कोणत्याहि व्यवहाराचा किंवा कर्माचा नैतिकदृष्ट्या विचार करितांना केवळ स्वार्थाकडे किंवा दूरदर्शी स्वार्थाकडेहि न पहातां स्वार्थ आणि परार्थ अशा मनुष्यस्वभावाच्या ज्या दोन नैसर्गिक प्रवृत्ति त्या दोहोंकडे नेहमीं लक्ष दिलें पाहिजे. वाघिणीसारखें क्रूर जनावर देखील आपल्या पिलांच्या रक्षणासाठीं जर प्राण देण्यास तयार होतें तर सर्व मनुष्यांचे अंगांत प्रेम किंवा परोपकारबुद्धि हे गुण निव्वळ स्वार्थामुळेंच उत्पन्न झाले आहेत असें म्हणणें व्यर्थ असून, केवळ दूरदर्शी स्वार्थबुद्धीनेंच धर्माधर्माची परीक्षा करणें शास्त्रदृष्ट्याहि योग्य नाहीं असें सिद्ध होतें. केवळ संसारालाच चिकटून राहिल्यानें ज्यांची बुद्धि शुद्ध झालेली नसत्ये अशीं मनुष्यें या जगांत दुसऱ्यासाठीं म्हणून जें कांहीं करितात तें पुष्कळदां आपल्या हितासाठींच करीत असतात, ही गोष्ट आमच्या प्राचीन पंडितांच्याहि लक्षांत आलेली होती. "सासूसाठीं रडे सून। भाव अंतरींचा भिन्न॥" (गा २५८३.२) असें तुकोबा म्हणत असून, कित्येक पंडित तर हेल्वेशिअसच्याहि पलीकडे गेलेले आहेत. उदाहरणार्थ,

*हाब्सचें मत त्याच्या *Leviathan* ग्रंथांत आलेलें आहे; आणि बटलर याचीं मतें त्याच्या *Sermons on Human Nature* या निबंधांत आलेलीं आहेत. हेल्वेशिअसच्या पुस्तकाचा सारांश मोर्ले यांनीं आपल्या *Dideret* वरील ग्रंथांत (Vol. II. Chap. V) दिला आहे.

मनुष्याची सर्व म्हणजे स्वार्थ किंवा परार्थ प्रवृत्तिहि दोषमय असत्ये–प्रवर्तनालक्षणा दोषाः–या गौतमन्यायसूत्राच्या (१.१.१८) आधारें ब्रह्मसूत्रभाष्यांत श्रीशंकराचार्यांनीं जें विधान केलेलें आहे (वे.सू.शां.भा. २.२.३), त्यावर टीका करितांना आनंदगिरि असें लिहितो कीं, " आपल्या अंगांत कारुण्यवृत्ति जागृत झाली म्हणजे त्यापासून आपणांस जें दुःख होतें तें घालविण्यासाठीं आपण लोकांवर दया किंवा परोपकार करीत असतों. " आनंदगिरीची हीच कोटि आमच्याकडे प्रायः सर्व संन्यासमार्गीय ग्रंथांत आढळून येत असून सर्व कर्मे स्वार्थपर अतएव त्याज्य होत, एवढेंच त्यावरून मुख्यत्वेंकरून सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला असतो. परंतु बृहदारण्यकोपनिषदांत याज्ञवल्क्य व त्याची बायको मैत्रेयी यांचा दोन ठिकाणीं जो संवाद आला आहे (बृ. २.४;४.५) त्यांत याच कोटिक्रमाचा दुसऱ्या एका चमत्कारिक रीतीनें उपयोग केला आहे. " आपल्याला अमृतत्वाची प्राप्ति कशी होईल ?" या मैत्रेयीच्या प्रश्नास उत्तर देतांना याज्ञवल्क्य तिला असें म्हणतो कीं, " मैत्रेयी ! बायकोस नवरा आवडतो तो नवऱ्यासाठीं नव्हे; आपल्या आत्म्याप्रीत्यर्थ होय. त्याचप्रमाणें पुत्र पुत्रासाठीं आवडत नाहीं, आपल्या स्वतःसाठीं आपण त्यावर प्रेम करितों.* द्रव्य, पशु किंवा इतर सर्व वस्तु यास हाच न्याय लागू आहे." आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति"—आत्म्याप्रीत्यर्थ सर्व वस्तु आपल्याला आवडत असतात; आणि सर्व प्रेम जर याप्रमाणें आत्ममूलक आहे, तर आत्मा (आपण) म्हणजे कोण याची आपणांस आधीं ओळख करून घ्यावयास नको काय ? म्हणून "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः"— " आत्मा कोण हें (पहिल्यानें) पहा, ऐक, आणि त्याचें मनन व ध्यान कर " असा याज्ञवल्क्याचा अखेरचा उपदेश आहे. या उपदेशाप्रमाणें आत्म्याच्या खऱ्या स्वरूपाची एकदां ओळख पटली म्हणजे मग सर्व जगच आत्ममय होऊन स्वार्थ आणि परार्थ हा भेदच मनांतून नाहींसा होतो. याज्ञवल्क्याचा हा युक्तिवाद दिसण्यांत हॉब्ससारखाच असला तरी त्यापासून दोघांनीं काढलेलीं अनुमानें एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत, हें कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. हॉब्स स्वार्थालाच प्राधान्य

---

* " What say you of natural affection ? Is that also a species of self-love ? Yes; All is self-love. *Your* children are loved only bacause they are yours. *Your* friend for a like reason. And *Your* country engages you only so far as it has a connection with *Yourself* " याप्रमाणें ह्यूम यानेंहि या कोटिक्रमाचा आपल्या *Of the Dignity or meanness of Human Nature* नांवाच्या निबंधांत उल्लेख केला आहे. ह्यूमचें स्वतःचें मत याहून निराळें आहे.

देतो, व सर्व परार्थ दूरदर्शी स्वार्थ मानून, स्वार्थाखेरीज या जगांत दुसरें कांहीं नाहीं असें म्हणतो; आणि याज्ञवल्क्य 'स्वार्थ' या शब्दांतील 'स्व'(आपला) या पदाच्या आधारें अध्यात्मदृष्ट्या आपल्या एका आत्म्यांतच सर्व भूतांचा व सर्व भूतांतच आपल्या आत्म्याचा अविरोधानें कसा समावेश होतो हें दाखवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान भासणाऱ्या द्वैताचें बंडच समूळ मोडून टाकितो. संन्यासमार्गाच्या आणि याज्ञवल्क्याच्या वरील मताचा जास्त विचार पुढें करण्यांत येईल. " सामान्य मनुष्यांची प्रवृत्ति स्वार्थपर म्हणजे आत्मसुखपर असत्ये," या एका गोष्टीचें कमी अधिक गौरव करून किंवा तींच सर्वस्वीं निरपवाद आहे असें समजून आमच्याकडील प्राचीन ग्रंथकारांनीं त्यापासूनच हॉब्सच्या उलट दुसरीं अनुमानें कशीं काढिलीं आहेत, हें दाखविण्यापुरताच याज्ञवल्क्यादिकांच्या मतांचा या ठिकाणीं उल्लेख केलेला आहे.

इंग्रज ग्रंथकार हॉब्स व फ्रेंच पंडित हेल्वेशिअस यांनीं प्रतिपादन केल्याप्रमाणें मनुष्यस्वभाव केवळ स्वार्थपर म्हणजे तमोगुणी किंवा राक्षसी नसून स्वार्थाबरोबरच परोपकारबुद्धीची सात्त्विक मनोवृत्तिहि मनुष्याच्या अंगीं उपजतच स्वतंत्र निर्माण झालेली आहे, परोपकार म्हणजे केवळ दूरदर्शी स्वार्थ नव्हे, असें सिद्ध झाल्यावर स्वार्थ म्हणजे स्वसुख आणि परार्थ म्हणजे दुसऱ्याचें सुख या दोन्ही तत्त्वांवर सारखी दृष्टि ठेवून कार्याकार्यव्यवस्थितिशास्त्राची रचना करणें प्राप्त होतें. आधिभौतिकवाद्यांचा हा तिसरा वर्ग होय. तथापि स्वार्थ काय आणि परार्थ काय, दोन्हीहि ऐहिकसुखवाचक होत, ऐहिक सुखापलीकडे कांहीं नाहीं, हें आधिभौतिक मत या पक्षांतहि कायमच रहातें. भेद इतकाच कीं, स्वार्थबुद्धीप्रमाणें परार्थबुद्धिहि नैसर्गिक मानिल्यामुळें नीतीचा विचार करितांना स्वार्थाप्रमाणेंच परार्थहि पहाणें आपलें कर्तव्य आहे असें या पंथांतील लोक समजतात. सामान्यतः स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्यें विरोध उत्पन्न होत नसल्यामुळें मनुष्य जीं जीं कर्में करितो तीं तीं प्रायः समाजाच्याहि हिताची असतात. एकानें द्रव्यसंचय केला तर त्यांत एकंदर समाजाचेंहि हितच होतें, कारण, समाज म्हणजे अनेक व्यक्तींचा समूह असल्यामुळें त्यांतील प्रत्येक व्यक्ति दुसऱ्याचें नुकसान न करितां जर आपला फायदा करून घेऊं लागली तर एकंदर समाजाचें त्यांत कल्याणच आहे. यासाठीं आपल्या सुखाकडे दुर्लक्ष न करितां एखाद्यास जर लोकहित करितां आलें तर तसें करणें हें त्याचें कर्तव्य होय, असें या पंथांतील लोकांनीं ठरविलें आहे. पण या पक्षांतील लोक परार्थाचें श्रेष्ठत्व कबूल न करितां दर वेळीं आपल्या बुद्धीप्रमाणें स्वार्थ श्रेष्ठ का परार्थ श्रेष्ठ याचा विचार करण्यास सांगत असल्यामुळें, स्वार्थ आणि परार्थ यांच्यामध्यें जेव्हां विरोध येतो तेव्हां लोकांच्या सुखासाठीं आपलें सुख किती सोडावें याचा निर्णय कर-

ण्याची पंचाईत पडून पुष्कळदां स्वार्थाकडेच मनुष्य ओढला जाण्याचा संभव असतो. उदाहरणार्थ, स्वार्थ आणि परार्थ दोन्ही सारखेच प्रबल मानिल्यास सत्याकरितां प्राण देणें किंवा राज्य गमाविणें दूरच, पण द्रव्यद्वारा बरेंचसें नुकसान होत असलें तर तें सहन करावें कीं नाहीं, याचा या पंथांतील मतानें निर्णय होत नाहीं. एखाद्या उदार पुरुषानें परार्थासाठीं आपले प्राण दिल्यास या पंथांतील लोक कदाचित् त्याची स्तुति करतील; पण स्वतःवर तसा प्रसंग आल्यास स्वार्थ व परार्थ या दोन दगडींवर नेहमीं हात ठेवणाऱ्या या पंडितांचा ओढा स्वार्थाकडेच अधिक वळेल हें सांगावयास नको. हॉब्सप्रमाणें परार्थ हा स्वार्थाचाच दूरदर्शी प्रकार न मानितां, स्वार्थ आणि परार्थ असे दोन्ही तागडींत घालून त्यांच्या तारतम्यानें आम्ही आपला स्वार्थ मोठ्या चातुर्यानें ठरवितों असें समजून या पंथांतील लोक आपल्या मार्गास 'उदात्त' किंवा 'शहाणा' स्वार्थ (पण कांहीं झालें तरी स्वार्थच !) असें नांव देऊन त्याची महती गात असतात. * पण भर्तृहरि काय म्हणतो पहा—

एके सत्पुरुषाः परार्थघटकाः स्वार्थान् परित्यज्य ये
सामान्यास्तु परार्थमुद्यमभृतः स्वार्थाऽविरोधेन ये ।
तेऽमी मानवराक्षसाः परहितं स्वार्थाय निघ्नन्ति ये
ये तु घ्नन्ति निरर्थकं परहितं ते के न जानीमहे ॥

"आपला फायदा सोडून देऊन जे लोकांचें कल्याण करितात तेच खरे सत्पुरुष म्हणावयाचे ! स्वार्थ न सोडितां लोकांसाठीं झटणारे पुरुष सामान्य होत; आणि आपल्या फायद्यासाठीं लोकांचें नुकसान करणारे पुरुष मनुष्यें नसून राक्षस समजले पाहिजेत ! परंतु यापलीकडल्या म्हणजे लोकहिताचा निरर्थक नाश करणाऱ्या पुरुषांस काय नांव द्यावें तें आम्हांस कळत नाहीं !" (नी. श. ७४). तसेंच राजधर्माची उत्तम स्थिति वर्णन करितांना कालिदासानेंहि—

स्वसुखनिरभिलाषः खिद्यसे लोकहेतोः ।
प्रतिदिनमथवा ते वृत्तिरेवंविधैव ॥

"आपल्या सुखाची पर्वा न करितां तूं दररोज लोकहितार्थ कष्ट करितोस ! अथवा तुझी वृत्ति किंवा धंदाच असा आहे,"—असें म्हटलें आहे (शाकुं. ५.७). कर्मयोगशास्त्रांत स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वें स्वीकारून त्यांच्या तारतम्यानें धर्माधर्माचा किंवा कर्माकर्माचा निर्णय कसा करावा, हें भर्तृहरी किंवा कालिदास यांस पहावयाचें नव्हतें; तथापि परार्थासाठीं स्वार्थ सोडणाऱ्या पुरुषांना त्यांनी जें पहिलें स्थान दिलें आहे, तेंच नीतिदृष्ट्याहि न्याय्य आहे. या पंथांतील लोकांचें

---

* इंग्रजींत यास enlightened self-interest असें म्हणतात. पैकीं enlightened याचें भाषांतर आम्हीं 'उदात्त' किंवा 'शहाणा' या पदानें केलें आहे.

यावर असें म्हणणें आहे कीं, तात्त्विकदृष्ट्या परार्थ श्रेष्ठ असला तरी, परमावधीची शुद्ध नीति कोणती हें न पहातां सामान्य व्यवहारांत 'सामान्य' मनुष्यांनीं कसें वागावें एवढेंच काय तें आम्हांस ठरवावयाचें असल्यामुळें 'शहाण्या स्वार्थास' आम्ही जें अग्रस्थान देतों तेंच व्यावहारिकदृष्ट्या योग्य आहे. * पण आमच्या मतें या कोटिक्रमांत कांहीं हांशील नाहीं. बाजारांत उपयोगांत येणारी वजनेंमापें नेहमीच थोडीं कमीजास्त असतात, या सबबीवर राजदरबारीं सर्वांस प्रमाणभूत म्हणून ठेवलेलीं वजनेंमापेंहि जर होतील तितकीं चोख न ठेविलीं, तर आपण त्याबद्दल अधिकाऱ्यांस दूषण देणार नाहीं काय? कर्मयोगशास्त्रास हाच न्याय लागू आहे. नीतिधर्माचें पूर्ण, शुद्ध व नित्य स्वरूप कोणतें याचा शास्त्रीय निश्चय करण्यासाठीच नीतिशास्त्राची प्रवृत्ति झालेली आहे; आणि हें काम जर नीतिशास्त्र न करील तर तें निष्फळ म्हणावें लागेल. 'शहाणा स्वार्थ' हा सामान्य मनुष्याचा मार्ग आहे असें जें सिज्विक म्हणतो तें कांहीं खोटें नव्हे. भर्तृहरिहि तेंच म्हणत आहे. परंतु या सामान्य लोकांचेंच पराकाष्ठेच्या नीतिमत्तेबद्दल काय मत आहे याचा जर शोध केला, तर सिज्विक यानें शहाण्या स्वार्थास जें महत्त्व दिलें आहे तें चुकीचें असून निष्कलंक नीतीचा किंवा सत्पुरुषाच्या आचरणाचा मार्ग या सामान्य पोटभरू मार्गाहून भिन्न आहे, असें सामान्य लोकहि समजतात असें दिसून येईल; व हाच अर्थ वरील श्लोकांत भर्तृहरीनें वर्णिला आहे.

निव्वळ स्वार्थी, दूरदर्शी स्वार्थी व उभयवादी किंवा शहाणे स्वार्थी, याप्रमाणें आधिभौतिक सुखवाद्यांचे जे तीन मार्ग आहेत त्यांचा आतांपर्यंत विचार करून त्यांतील मुख्य दोष कोणते ते सांगितले. पण एवढ्यानेंच सर्व आधिभौतिक पंथ संपत नाहींत. यापुढला आणि सर्व आधिभौतिक पंथांत श्रेष्ठ पंथ म्हटला म्हणजे "एकाच मनुष्याच्या सुखाकडे न पहातां सर्व मनुष्यजातीच्या आधिभौतिक सुखदुःखांचें तारतम्य पाहूनच नैतिक कार्याकार्याचा निर्णय केला पाहिजे," असें प्रतिपादन करणाऱ्या सात्त्विक आधिभौतिक पंडितांचा होय. † एकाच कृत्यानें एकाच वेळीं समाजांतील किंवा जगांतील सर्व पुरुषांस सुख होणें शक्य नसतें. कोणास एखादी गोष्ट सुखकारक वाटली तर तीच दुसऱ्यास दुःखकारक असत्ये. परंतु घुबडास उजेड आवडत

* Sidgwick's *Methods of Ethics*, Book I Chap, II§2, pp 18-29; also Book IV. Chap IV §3 p 474. हा तिसरा पंथ सिज्विकनें काढिला आहे असें नाहीं; तर सामान्य सुशिक्षित इंग्रज लोक प्रायः याच पंथाचे अनुयायी असून त्यास Common sense morality असेंहि नांव आहे.

† बेंथम, मिल्ल वगैरे पंडित या पंथाचे पुरस्कर्ते आहेत. Greatest good of the greatest number याचें "पुष्कळांचे पुष्कळ सुख" असें आम्हीं भाषांतर केलें आहे.

नाहीं म्हणून उजेड ज्याप्रमाणें त्याज्य असें कोणी म्हणत नाहीं, त्याप्रमाणें कांहीं विशिष्ट लोकांस एखादी गोष्ट फायदेशीर नसल्यास ती सर्वांस हितावह नाहीं असें कर्मयोगशास्त्रांनहि म्हणतां येत नाहीं; आणि याच कारणास्तव "सर्व लोकांचें सुख" या शब्दाचाच "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" असा आतां अर्थ करावा लागतो. सारांश, "पुष्कळ लोकांस जेणेंकरून पुष्कळ सुख होईल तीच गोष्ट आपण नीतिदृष्ट्या न्याय्य व ग्राह्य समजली पाहिजे; आणि अशा रीतीनें वर्तन करणें हेंच या जगांत मनुष्याचें खरें कर्तव्य होय," असें या पंथाचें मत आहे. आधिभौतिक सुखवाद्यांचें हें तत्त्व आध्यात्मिक पंथास कबूल आहे; किंबहुना हें तत्त्व आध्यात्मिकवाद्यांनींच फार प्राचीन काळीं शोधून काढिलेलें असून आधिभौतिकवाद्यांनीं आतां त्याचा एका विशिष्ट रीतीनें उपयोग केला, एवढाच भेद आहे असें म्हणण्यासहि हरकत नाहीं. तुकोबांनीं म्हटल्याप्रमाणें, "जगाच्या कल्याणा संताच्या विभूती। देह कष्टविती उपकारें ॥" हें कांहीं कोणास सांगावयास नको. अर्थात् या तत्त्वाच्या खरेपणाबद्दल किंवा योग्यतेबद्दल कोणताहि वाद नाहीं. खुद्द भगवद्गीतेंतहि पूर्ण योगयुक्त अर्थात् कर्मयोगयुक्त ज्ञानी पुरुषाचीं लक्षणें सांगतांना " सर्वभूतहिते रताः " म्हणजे सर्व भूतांचें कल्याण करण्यांत ते गढलेले असतात, असें दोनदां स्पष्ट म्हटलें आहे (गी. ५.२५; १२.४); आणि धर्माधर्माच्या निर्णयार्थेहि आमचे शास्त्रकार हें तत्त्व जमेस धरीत असत, असें दुसऱ्या प्रकरणांत दिलेल्या "यद्भूतहितमत्यन्तं तत् सत्यमिति धारणा" या महाभारतांतील वचनावरून उघड होतें. पण आमचे शास्त्रकार म्हणतात त्याप्रमाणें सर्वभूतहित हें ज्ञानी पुरुषांच्या वर्तनाचें बाह्य लक्षण ठरवून धर्माधर्मनिर्णयार्थ त्याचा प्रसंगविशेषीं स्थूल मानानें उपयोग करणें, आणि नीतिमत्तेचें हेंच काय तें सर्वस्व मानून दुसऱ्या कोणत्याहि गोष्टींचा विचार न करितां केवळ याच पायावर नीतिशास्त्राची सर्व टोलेजंग इमारत उभारणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. आधिभौतिक पंडित दुसरा मार्ग स्वीकारून नीतिशास्त्राचा अध्यात्मविद्येशीं कांहीं संबंध नाहीं असें प्रतिपादन करीत असतात. म्हणून त्यांचें हें म्हणणें कितपत सयुक्तिक आहे हें आपणांस आतां पाहिलें पाहिजे. 'सुख' आणि 'हित' या दोन शब्दांच्या अर्थांत बराच भेद आहे, पण सध्यां तो भेद जरी बाजूला ठेविला आणि 'सर्वभूतहित' म्हणजे "पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख" असें घेऊन चाललें, तरी कार्याकार्यनिर्णयाच्या कामीं केवळ या तत्त्वाचा उपयोग केला तर अनेक महत्त्वाच्या अडचणी उत्पन्न होतात असें दिसून येईल. समजा कीं, या तत्त्वाचा आधिभौतिक पुरस्कर्ता अर्जुनास उपदेश करण्यास असता तर त्यानें त्यास काय सांगितलें असतें? भारती युद्धांत तुम्हांस जय मिळाल्यानें पुष्कळ लोकांस जर पुष्कळ सुख होण्यासारखें असेल, तर भीष्माला मारूनहि युद्ध

करणें हें तुझें कर्तव्य होय, असेंच कीं नाहीं? दिसण्यांत हा उपदेश अतिशय सोपा दिसतो; पण जरा खोल पाहूं लागलें म्हणजे त्यांतील अपुरेपणा व अडचणी समजतात. पुष्कळ म्हणजे किती? पांडवांच्या सात, तर कौरवांच्या अकरा अक्षौहिणी म्हणून पांडवांचा पराजय झाला असता तर या अकरा अक्षौहिणींस सुख झालें असतें, या युक्तिवादानें पांडवांचा पक्ष अन्याय्य होता असें म्हणतां येईल काय? भारती युद्धाबद्दलच काय, पण दुसऱ्या अनेक प्रसंगीं नीतिमत्तेचा निर्णय केवळ संख्येवरून करणें चुकीचें आहे. लाखों दुर्जनांना सुख होईल त्यापेक्षां एकाच कां होईना पण सज्जनाला ज्यामुळें संतोष होईल तेंच खरें सत्कृत्य होय, असें व्यवहारांत सर्व लोक समजतात. हा समज खरा ठरण्यास एका सज्जनाच्या सुखास लाख दुर्जनांच्या सुखापेक्षां अधिक किंमत द्यावी लागत्ये: आणि तसें केलें म्हणजे, "पुष्कळांचें पुष्कळ बाह्य सुख" हेंच काय तें नीतिमत्तेच्या परीक्षेचें साधन होय, हा पहिला सिद्धान्त त्या मानानें लंगडा पडतो. म्हणून लोकांची संख्या कमी किंवा जास्त असणें याचा नीतिमत्तेशीं नित्यसंबंध असूं शकत नाही, असें म्हणणें भाग पडतें. दुसरें असेंहि लक्षांत ठेविलें पाहिजे की, सामान्यतः सर्व लोकांस कधीं कधी जी गोष्ट सुखावह वाटत्ये तीच दूरदर्शी पुरुषास परिणामीं सर्वांच्याच गैरफायद्याची आहे असें दिसत असतें. उदाहरणार्थ, सॉक्रेटिस व येशू ख्रिस्त यांचीच गोष्ट घ्या. दोघेहि आपआपल्या मतें परिणामीं कल्याणकारक असाच उपदेश आपल्या देशबंधूंस करीत होते. परंतु त्यांच्या देशबांधवांनीं त्यास "समाजाचे शत्रू" ठरवून देहान्त प्रायश्चित्त दिलें! "पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख" या तत्त्वावरच लोक व पुढारी या दोघांनींहि या बाबतींत वर्तन केलें होतें: पण या वेळचें सामान्य लोकांचें वर्तन न्याय्य होतें असें आपण आतां म्हणत नाही. सारांश, "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" हेंच काय तें एक नीतीचें मूलतत्त्व असें जरी क्षणभर कबूल केलें, तरी लक्षावधि लोकांचें सुख कशांत आहे आणि तें ठरवावयाचें कसे व कोणी, या प्रश्नांचा त्यानें कांहींच निकाल लागत नाही. सामान्य प्रसंगीं हा निर्णय करण्याचें काम ज्या लोकांच्या सुखदुःखाबद्दल प्रश्न आहे त्या लोकांकडे सोंपवितां येईल. पण सामान्य प्रसंगीं इतका खटाटोप करण्याचें कारण नसतें; आणि भानगडीच्या विशेष प्रसंगीं सामान्य जनांस आपलें सुख कशांत आहे याचा बिनचूक विचार करण्याइतका पोंच नसल्यामुळें भुताच्या हातात कोलीत दिल्यानें जो परिणाम व्हावयाचा तसाच "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" हें एकटेंच नीतितत्त्व या अनधिकारी लोकांच्या हातांत पडल्यानें होत असतो, हें वरील दोन्ही उदाहरणांवरून उघड होतें. "नीतिधर्माचें आमचें तत्त्व खरें आहे, अडाणी लोकांनीं त्याचा दुरुपयोग केल्यास आम्ही काय करणार?" या उत्तरांत कांहीं अर्थ नाहीं. कारण, तत्त्व जरी खरे असलें तरी त्याचा

उपयोग करण्यास अधिकारी कोण आणि ते याचा उपयोग केव्हां व कसा कर-तात, वगैरे मर्यादाहि त्याबरोबरच सांगितल्या पाहिजेत. नाहींपेक्षां आपण सॉक्रेटिसासारखेच नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास समर्थ आहों अशा प्रकारचा विनाकारण गैरसमज होऊन अर्थाचा अनर्थ होण्याचा संभव असतो.

केवळ संख्येवरून नीतीचा योग्य निर्णय होत नाहीं, व पुष्कळांचें पुष्कळ सुख कशांत आहे हें तर्कानें ठरविण्यास निश्चित असें कोणतेंच बाह्य साधन नाहीं, या दोहोंखेरीज दुसरेहि कांहीं मोठे आक्षेप या पंथावर येऊं शकतात. उदाहरणार्थ, एखाद्या कृत्याच्या नुसत्या बाह्य परिणामावरूनच तें न्याय्य किंवा अन्याय्य आहे याचा पुरा व समाधानकारक निकाल करणेंहि पुष्कळदां शक्य नसतें, असें थोड्या विचारान्तीं सहज दिसून येईल. एखादें घड्याळ बरोबर वेळ दाखवितें कीं नाहीं एवढ्यावरून तें चांगलें किंवा वाईट याचा निर्णय करितात खरा; पण मनुष्याच्या कृतीस हा न्याय लावण्यापूर्वी, मनुष्य म्हणजे केवळ एखादें घड्याळ अगर यंत्र नव्हे हें आपण लक्षांत ठेविलें पाहिजे. सर्व सत्पुरुष जगाच्या कल्याणासाठीं झटत असतात खरे; पण उलट जो कोणी लोकांच्या कल्याणासाठी झटतो तो प्रत्येक इसम साधुच असला पाहिजे असें निश्चयात्मक उलट अनुमान करितां येत नाहीं. मनुष्याचें अंतःकरण कसें आहे हेंहि पहावयास पाहिजे. यंत्र व मनुष्य यांमध्यें जो मोठा भेद आहे तो हाच होय; आणि म्हणूनच अजाणतेपणानें किंवा चुकीनें जर कोणाच्या हातून अपराध घडला तर तो कायद्यांत क्षम्य मानितात. तात्पर्य, कोणतेंहि कृत्य चांगलें किंवा वाईट, धर्म्य अगर अधर्म्य किंवा नीतीचें अगर अनीतीचें आहे, याचा खरा निर्णय त्या कृत्याचें केवळ बाह्य फल अथवा परिणाम—म्हणजे तें कृत्य पुष्कळांस पुष्कळ सुख देणारें आहे कीं नाहीं एवढेंच—पाहून ठरवितां येत नाहीं. सदर कृत्य करणाराची बुद्धि, वासना किंवा हेतु कसा आहे हेंहि त्याबरोबरच अवश्य पहावें लागतें. अमेरिकेंत एका मोठया शहरांत सर्व लोकांच्या उपयोगाकरितां व सुखाकरितां ट्रामवे करावयाची होती; परंतु त्या कामास अवश्य लागणारी अधिकाऱ्यांची मंजुरी मिळण्यांत दिरंगाई होऊं लागली. तेव्हां ट्रामवेच्या व्यवस्थापकानें अधिकाऱ्यांस पैसे भरल्यावर सदर मंजुरी तावडतोब मिळाली, व लवकरच ट्रामवेचें काम पुरें होऊन शहरच्या सर्व लोकांची त्यामुळें फार सोय व फायदा झाला. नंतर कांहीं दिवसांनीं लांचाची गोष्ट उघडकीस येऊन व्यवस्थापकावर फौजदारी खटला करण्यांत आला. पहिल्या ज्यूरीत (पंचांत) एकमत होईना म्हणून दुसरी ज्यूरी निवडून दिली; व त्या ज्यूरीनें दोषी ठरविल्यावर व्यवस्थापकास शिक्षा झाली. या ठिकाणीं पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ सुख एवढेंच नीतितत्त्व घेऊन निभाव लागत नाहीं; लांच दिल्यामुळें ट्रामवे झाली हा बाह्य परिणाम पुष्कळांना पुष्कळ सुख देणारा होता

पण तेवढयानें लांच दिली ही गोष्ट न्याय्य होत नाहीं. * दान करणें हा आपला धर्म (दातव्यं) समजून निष्काम बुद्धीनें दान करणें आणि कीर्तीसाठीं किंवा दुसऱ्या कांहीं फलासाठीं दान करणें या दोन कृत्यांचे बाह्य परिणाम जरी एकसारखेच असले, तरी पहिलें दान सात्त्विक व दुसरें राजस, असा भगवद्गीतेंतहि भेद केलेला आहे (गी. १७. २०, २१.); आणि तेंच दान कुपात्रीं असल्यास तामस किंवा गर्ह्य होय असें म्हटलें आहे. लोकांतहि गरीबानें एखाद्या धर्मकार्यास चार पैसे दिले व त्याच कृत्यास श्रीमंतानें शंभर रुपये दिले तर त्या दोहोंची नैतिक योग्यता एकच समजतात. पण केवळ "पुष्कळांचें पुष्कळ हित" कशांत आहे या बाह्य साधनानेंच जर विचार केला तर हीं दोन्ही दानें नैतिकदृष्ट्या सारख्याच योग्यतेची होत नाहीत असें म्हणावें लागेल. "पुष्कळांचें पुष्कळ हित" या आधिभौतिक नीतितत्त्वांत जो मोठा दोष आहे तो हाच की, कर्त्याच्या मनांतील हेतूचा किंवा बुद्धीचा त्यांत कांहींच विचार होत नाहीं; आणि अंतस्थ हेतूकडे लक्ष द्यावयाचें म्हटलें तर, पुष्कळांचें पुष्कळ बाह्य सुख हीच काय ती एक नीतिमत्तेची कसोटी अशी जी पहिली प्रतिज्ञा तिला विरोध येतो. कायदे करणारी सभा किंवा मंडळी अनेक व्यक्तींचा समुदाय असल्यामुळें त्यांनीं केलेला कायदा अगर नियम योग्य आहे कीं नाहीं याचा विचार करितांना त्यांचें अंतःकरण कसें होतें हें पहावयाचें कारण रहात नाहीं; त्यांच्या कायद्यापासून पुष्कळांना पुष्कळ सुख होईल कीं नाहीं, एवढाच बाह्य विचार केला म्हणजे पुरे होतें. पण इतर ठिकाणीं तो न्याय लागू पडत नाहीं, हें वरील उदाहरणावरून कोणाच्याहि सहज लक्षांत येईल. "पुष्कळांचें पुष्कळ हित किंवा सुख" हें तत्त्व अगदींच निरुपयोगी आहे असें आमचें म्हणणें नाहीं. केवळ बाह्य गोष्टींचा विचार कर्तव्य असतां यापेक्षां दुसरें उत्कृष्ट तत्त्व मिळावयाचें नाहीं. पण एखादी गोष्ट नीतिदृष्ट्या न्याय्य अगर अन्याय्य याचा निर्णय करितांना या बाह्य तत्त्वाखेरीज पुष्कळ प्रसंगीं दुसऱ्या अनेक गोष्टींचाहि विचार अवश्य करावा लागत असल्यामुळें नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास केवळ याच तत्त्वावर सर्वस्वी अवलंबून रहातां येत नाहीं; यापेक्षां अधिक निश्चित व निर्दोष तत्त्व शोधून काढणें जरूर आहे, एवढेंच काय तें आमचें सांगणें आहे. 'कर्मापेक्षां बुद्धि श्रेष्ठ" (गी. २ ४९) असें जें गीतेंत आरंभीच म्हटलें आहे त्यांतील अभिप्रायहि असाच आहे. केवळ बाह्य कर्मच पाहिले तर तें पुष्कळदां भ्रामक असतें 'स्नानसंध्या टिळेमाळा' हें बाह्य कर्म कायम राहून 'पोटीं क्रोधाचा उमाळा' असणें कांहीं अशक्य नाहीं. पण उलटपक्षीं म्हणजे पोटांतील बुद्धि शुद्ध असेल तर बाह्य कर्माचें कांहीं महत्त्व न रहातां, सुदाम्याच्या

* हें उदाहरण डा. पॉल कॅरस यांच्या *The Ethical Problem* (pp. 58. 59, 2nd Ed.) या पुस्तकांतून घेतलें आहे.

पोह्यांसारख्या अत्यंत अल्प बाह्य कर्मांची धार्मिक किंवा नैतिक योग्यता पुष्कळ लोकांस पुष्कळ सुख देणाऱ्या खंडोगणती अन्नाइतकीच लोकांत समजली जात्ये. म्हणूव प्रासिद्ध जर्मन तत्त्वज्ञानी कान्ट* यानें कर्माच्या बाह्य व दृश्य परिणामांचा तारतम्यविचार गौण ठरवून नीतिशास्त्राच्या आपल्या विवेचनास कर्त्याच्या शुद्ध बुद्धीपासून सुरुवात केली आहे. आधिभौतिक सुखवादांतील हा उणेपणा प्रमुख आधिभौकवद्यांच्या लक्षांत आलेला नाहीं असें नाहीं. मनुष्याचें कर्म त्याच्या शीलाचें द्योतक असल्यामुळेंच ज्या अर्थी लोकांत नीतिमत्तेचें दर्शक समजतात, त्या अर्थी केवळ बाह्य परिणामांवरूनच तें स्तुत्य किंवा गर्ह्य मानिलें जाणें अशक्य होय, असें ह्यूम† यानें स्वच्छ लिहिलें आहे; व "कोणत्याहि कर्माची नीति-मत्ता कर्त्याच्या हेतूवर म्हणजे तो ज्या बुद्धीनें सदर कर्म करितो त्यावरच सर्वस्वीं अवलंबून असत्ये," ही गोष्ट मिल्लसाहेबासहि मान्य आहे. पण स्वपक्ष-मंडनार्थ मिल्लनें यावर अशी कोटी लढविली आहे कीं, "जोंपर्यंत बाह्य कर्मांत कांहीं भेद होत नाहीं तोंपर्यंत कर्त्याला तें करण्याची वासना कशानेंहि झाली असली तरी कर्माच्या नीतिमत्तेंत त्यानें फरक पडत नाहीं."‡ मिल्लची ही कोटी सांप्रदायिक आग्रहाची आहे. कारण, बुद्धि निराळी असल्यावर दोन कर्में दिसण्यांत एक असलीं तरी तत्त्वतः तीं एकाच किंमतीचीं होणें कधींच शक्य नाहीं म्हणून "जोंपर्यंत (बाह्य) कर्मांत भेद होत नाहीं" इत्यादि मिल्ल यानें काढिलेली मर्यादाच निर्मूल पडत्ये, असें ग्रीनसाहेबांचें याला उत्तर आहे.§ गीतेचा अभिप्रायहि तोच आहे. कारण, दोन पुरुषांनी एकाच धर्मकृत्यासाठीं सारख्याच रकमा जरी दान दिल्या तरी—म्हणजे दोघांचें बाह्य कर्म सर्वस्वीं एकसारखें असतांहि—दोघांच्या

---

* Kant's *Theory of Ethics* (tran. by Abbott) 6th Ed. p. 6.

† "For as actions are objects of our moral sentiment, so far only as they are indications of the internal character, passions and affections, it is impossible that they can give rise either to praise or blame, where they proceed not from these principles, but are derived altogether from external objects." Hume's *Inquiry concerning Human Understanding*, Section VIII Part II. (p. 368 of Hume's *Essays*, The World Library Edition).

‡ "Morality of the action depends entirely upon the intention, that is, upon what the agent *wills to do*. But the motive, that is, the feeling which makes him will so to do, when it makes no difference in the act, makes none in the morality." Mill's *Utilitarianism*, p. 27.

§ Green's *Prolegomena to Ethics*, § 292 note. p. 348. 5th Cheaper Edition.

बुद्धिभेदामुळें एक दान सात्त्विक, तर दुसरें राजस किंवा तामसहि होऊं शकेल, असें गीतेंत म्हटलें आहे. पण याबद्दल जास्त विचार पुढें पौर्वात्त्य व पाश्चात्य मतांची तुलना करितांना करूं. कर्माच्या केवळ बाह्य परिणामावरच अवलंबून राहणाऱ्या आधिभौतिक सुखवादाची श्रेष्ठ पायरीहि नीतिनिर्णयाचे कामीं कशी अपुरी पडत्ये एवढेंच सध्यां पहाणें असून, मिल्लची वरील कबूली हाच आमच्या मतें याचा उत्तम पुरावा आहे.

"पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या आधिभौतिक पंथांत कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं, हा सर्वांत मोठा दोष होय. कारण, मिल्लची कोटी खरी मानिली तरीहि केवळ बाह्य फलावरून नीतीचा निर्णय करणारें हें तत्त्व कांहीं मर्यादेच्या आंत लागू पडणारें म्हणजे एकदेशीय असून, त्याचा सर्व ठिकाणीं एकसारखा उपयोग करितां येत नाहीं हें मिल्लच्या लेखावरूनच सिद्ध होतें. पण याशिवाय या मतावर आणखीहि एक आक्षेप असा आहे कीं, स्वार्थापेक्षां परार्थ श्रेष्ठ कां किंवा कसा ठरतो याची कांहींच उपपत्ति न सांगतां हें तत्त्व गृहीत धरून सर्व विचार केला असल्यामुळें शहाण्या स्वार्थास आपलें घोडें पुढें ढकलण्यास सवड मिळाली आहे. स्वार्थ आणि परार्थ हीं दोन्ही तत्त्वें मनुष्याबरोबर उपजतच जर निर्माण झालेलीं आहेत, तर स्वार्थापेक्षां पुष्कळांचें हित मी जास्त महत्त्वाचें कां मानावें? पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित त्यांत आहे म्हणून तूं तसें कर हें उत्तर समर्पक नाहीं; कारण, पुष्कळ लोकांचें पुष्कळ हित कां करूं, हाच मूळचा प्रश्न आहे. लोकांचें हित करण्यांतच प्रायः आपलेंहि हित असल्यामुळें हा प्रश्न नेहमीं उपस्थित होत नाहीं, हें खरें. पण आधिभौतिक पंथाच्या वर सांगितलेल्या तिसऱ्या पायरीपेक्षां या शेवटच्या म्हणजे चवथ्या पायरीत जो फरक आहे तो हा कीं, स्वार्थ आणि परार्थ यांचा विरोध आला तर शहाण्या स्वार्थाचा मार्ग न पत्करितां स्वार्थ सोडून परार्थ साधण्यास झटणें हेंच प्रत्येकाचें कर्तव्य असें या शेवटच्या आधिभौतिक पंथांतील लोक मानितात. हा जो या आधिभौतिक पंथांतील विशेष त्याची कांहीं उपपत्ति दाखवावयास नको काय? ही अडचण या पंथाच्या एका विद्वान् आधिभौतिक पंडिताच्या लक्षांत येऊन लहान किड्यापासून तों मनुष्यापर्यंत सर्व सजीव प्राण्यांच्या व्यवहारांचें निरीक्षण करून त्यानें अखेर असा सिद्धान्त काढिला आहे कीं, ज्या अर्थी आपल्याप्रमाणेंच आपल्या संततीचें व जातीचें परिपोषण करणें आणि कोणाला इजा न करितां आपल्या बांधवांस होईल तितकी मदत करणें हा गुण लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत उत्तरोत्तर अधिकाधिक व्यक्त होत चाललेला आढळून येतो, त्या अर्थी सजीव सृष्टीच्या वर्तनाचें हेंच मुख्य धोरण आहे, असें म्हटलें पाहिजे. सजीव सृष्टींत हें धोरण प्रथमतः संतति उत्पन्न करणें आणि तिचें

संगोपन करणें या गोष्टींत दिसून येतें. स्त्रीपुरुष हा भेद ज्यांच्यांत झालेला नाहीं, अशा अत्यंत सूक्ष्म किडयांच्या सृष्टींत देखील एका किडयाचा देह वाढतां वाढतां तो फुटून त्याचे दोन किडे बनतात; किंवा संततीसाठीं म्हणजे परक्यासाठीं हा लहान किडा आपला देह विसर्जन करितो म्हटलें तरी चालेल. तसेंच सजीव सृष्टींत या किडयाच्या वरच्या वरच्या पायरीचे स्त्रीपुरुषात्मक प्राणीहि याचप्रमाणें आपल्या संततीच्या संगोपनार्थ स्वार्थत्याग करण्यांत आनंद मानीत असतात; आणि हा गुण पुढें वाढत जाऊन अगदीं रानटी समाजांतहि मनुष्य आपल्या संततीलाच नव्हे, तर आपल्या ज्ञातिबांधवांनाहि मदत करण्यास सुखानें प्रवृत्त होत असतो. म्हणून सजीव सृष्टीचा शिरोमणि जो मनुष्य त्यानें परार्थांतच स्वार्थाप्रमाणें सुख मानण्याचें सृष्टीचें हें चढतें धोरण पुढें चालवून स्वार्थ व परार्थ यांच्या दरम्यान सध्यां भासणारा विरोध कायमचा काढून टाकण्याचा प्रयत्न करावा, हेंच या जगांतील त्याचें इतिकर्तव्य होय.* युक्तिवाद बरोबर आहे. परोपकार हा सद्गुण मुक्या सृष्टींतहि पोरांचें संगोपन करण्यांत नजरेस येत असल्यामुळें ज्ञानवान् मनुष्यानें त्याची परमावधि करावी हाच त्याचा पुरुषार्थ आहे, हें तत्त्व कांहीं नवें नाहीं. आधिभौतिक शास्त्रांचें ज्ञान हल्लीं पुष्कळ वाढल्यामुळें या तत्त्वाची आधिभौतिक उपपत्ति आतां अधिक संगतवार मांडितां आली एवढेंच काय तें अधिक होय. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि आध्यात्मिक आहे, तरीहि प्राचीन ग्रंथांतून—

अष्टादशपुराणानां सारं सारं समुद्धृतम्।
परोपकारः पुण्याय पापाय परपीडनम्॥

"परोपकार हें पुण्य आणि परपीडा हें पाप, एवढेंच काय तें अठरा पुराणांचें सार होय" असें म्हटलें आहे; आणि भर्तृहरिहि "स्वार्थो यस्य परार्थ एव स पुमान् एकः सतां अग्रणीः"—परार्थ हाच ज्याचा स्वार्थ झाला तोच सर्व सत्पुरुषांत श्रेष्ठ होय—असें सांगत आहे. परंतु लहान किड्यापासून मनुष्यापर्यंत सृष्टीची उत्तरोत्तर चढती पायरी लक्षांत आणिली म्हणजे दुसरा असाहि प्रश्न निघतो की, परोपकारबुद्धि या एकाच सद्गुणाचा मनुष्यांत उत्कर्ष झालेला आहे, किंवा त्याबरोबरच न्यायबुद्धि, दया, शहाणपण, दूरदृष्टि, तर्क, शौर्य, धृति, क्षमा, इंद्रियनिग्रह इत्यादि दुसऱ्या अनेक सात्त्विक सद्गुणांचीहि वाढ झालेली आहे? हा विचार मनांत आला म्हणजे, इतर सजीव प्राण्यांपेक्षां मनुष्यांत सर्वच सद्गुणांचा उत्कर्ष झाला आहे असें म्हणणें

---

*ही उपपत्ति स्पेन्सरच्या *Data of Ethics* या ग्रंथांत दिलेली आहे. आपल्या व मिल्लच्या मतामध्यें अंतर काय याचा खुलासा स्पेन्सरसाहेबांनीं मिल्लला पाठविलेल्या पत्रांत केला असून या पत्रांतील उतारे सदरहू ग्रंथांत दिलेले आहेत. pp. 57, 123. Also see Bain's *Mental and moral Science* pp. 721, 722 (Ed. 1875).

भाग होते. या सात्त्विक गुणांच्या समुच्चयास आपण तूर्त 'माणुसकी' असे नांव देऊ. परोपकारापेक्षा माणुसकी याप्रमाणे श्रेष्ठ ठरल्यावर, कोणत्याहि कर्माच्या योग्यायोग्यतेचा किंवा नीतिमत्तेचा निर्णय करण्यास त्या कर्माची केवळ परोपकारबुद्धीच्या धोरणानेच परीक्षा करण्यापेक्षा माणुसकीच्या - म्हणजे मानवज्ञातींत इतर प्राण्यांपेक्षा जे जे गुण उत्कर्ष पावले आहेत असे आढळून येते त्या सर्वांच्या - दृष्टीने सदर कर्माचे परीक्षण करणे जरूर होते. अर्थात् एकट्या परोपकारबुद्धीवर भिस्त ठेवून कसा तरी निर्वाह करण्यापेक्षा सर्व मनुष्यांचे 'मनुष्यपण' किंवा 'माणुसकी' ज्या कर्माने वाढेल किंवा त्या माणुसकीस जे शोभेल तेच सत्कृत्य किंवा तोच नीतिधर्म असे आता म्हटले पाहिजे, व ही व्यापक दृष्टी एकदा पत्करली म्हणजे 'पुष्कळांचे पुष्कळ सुख' हा सदर दृष्टीचा एक स्वल्प भाग होऊन केवळ त्याच दृष्टीने सर्व कृत्यांच्या धर्माधर्मतेचा विचार केला पाहिजे, हे मत शिल्लक न रहाता माणुसकीहि अवश्य बघितली पाहिजे असे निष्पन्न होते आणि 'माणुसकी' किंवा मनुष्यपण कशात आहे याचा सूक्ष्म विचार करू लागले म्हणजे याज्ञवल्क्याने म्हटल्याप्रमाणे 'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः' हा प्रश्न साहजिकरीत्याच उत्पन्न होतो. नीतिशास्त्राचे विवेचन करणाऱ्या अमेरिकेतील एका ग्रंथकाराने या समुच्चयात्मक मनुष्यपणाच्या धर्मासच 'आत्मा' ही संज्ञा दिलेली आहे.

निव्वळ स्वार्थ किंवा स्वतःचेच विषयसुख या कनिष्ठ पायरीपासून चढत चढत अधिभौतिक सुखवाद्यांसहि परोपकार आणि शेवटी माणुसकीपर्यंत कसे यावे लागते हे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. परंतु माणुसकी म्हटले तरी आधिभौतिकवाद्यांचे मनांत प्रायः सर्व लोकांच्या बाह्य विषयसुखाचीच कल्पना प्रधान असल्यामुळे अंतःशुद्धीचा व अंतःसुखाचा विचार न करणारी अधिभौतिकवादाची ही शेवटची पायरीहि आमच्या अध्यात्मवादी शास्त्रकारांच्या मते निर्दोष ठरत नाही. मनुष्याची सर्व धडपड सुखप्राप्ति व दुःखनिवारण करण्यासाठी असते हे जरी सामान्यतः कबूल केले, तरी खरे व नित्य सुख अधिभौतिक म्हणजे ऐहिक विषयोपभोगांतच आहे किंवा दुसऱ्या कशात आहे या प्रश्नाचा आधी निर्णय लागल्याखेरीज कोणताच अधिभौतिक पक्ष ग्राह्य धरिता येत नाही. शारीरिक सुखापेक्षा मानसिक सुखाची योग्यता अधिक आहे हे अधिभौतिकवादीहि कबूल करितात. पशूला जे जे उपभोगणे शक्य आहे ते ते सर्व तुला देतो असे सांगून कोणास "तू पशू होण्यास राजी आहेस काय ?" असा प्रश्न केला तर एक देखील मनुष्य पशु होण्यास तयार होणार नाही. तसेच तत्त्वज्ञानाच्या गहन विचारामुळे बुद्धीस जी एक प्रकारची शांति मिळते तिची योग्यता ऐहिक संपत्ती किंवा बाह्योपभोग यांजपेक्षा शतपट अधिक आहे हे ज्ञानी पुरुषांस सांगावयास नकोच. बरे; लोकमत पहावयास गेले तरीहि असे दिसून येईल की, नीतिमत्ता केवळ संख्येवर

अवलंबून नसून मनुष्य जे काही करितो ते अधिभौतिक सुखासाठीच करितो, अधिभौतिक सुख हेच त्याचे परम साध्य आहे, हा सिद्धान्त लोक सर्वस्वी खरा मानीत नाहीत. बाह्य सुखाचीच काय, पण जीविताचीहि पर्वा न ठेविता प्रसंगविशेषी आध्यात्मिकदृष्ट्या त्याहून अधिक योग्यतेचे सत्यादि नीतिधर्म पाळण्याइतका मनोनिग्रह असणे यांतच मनुष्याचे मनुष्यपण आहे असे आपण समजतो; आणि अर्जुनाचा प्रश्नहि लढाई केल्याने कोणाला किती सुख होईल असा नसून "माझे म्हणजे माझ्या आत्म्याचे श्रेय कशांत आहे ते मला सांगा" (गीता २.७; ३.२), असे श्रीकृष्णास त्याने विचारिले आहे. आत्म्याचे हे निरंतरचे श्रेय किंवा सुख आत्म्याच्या शांतीत आहे. म्हणून ऐहिक सुख किंवा संपत्ति कितीहि मिळाली तरी तेवढ्यानेच हे आत्मसुख किंवा शांति प्राप्त होण्याची आशा नाही – "अमृतत्वस्य तु नाशास्ति वित्तेन" - असे बृहदारण्यकोपनिषदात सांगितले असून (बृ. २.४, २), कठोपनिषदात नचिकेतास पुत्र, पौत्र, पशु, धान्य, द्रव्य वगैरे अनेक प्रकारची ऐहिक संपत्ति देण्यास मृत्यु तयार झाला असताहि नचिकेताने मला "आत्मविद्या पाहिजे, संपत्ति नको" असे मृत्यूस साफ उत्तर दिले आहे; आणि 'प्रेय' म्हणजे इंद्रियांस प्रिय वाटणारे ऐहिक सुख, व 'श्रेय' म्हणजे आत्म्याचे खरे कल्याण, यांत भेद करून -

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्तौ सम्परीत्य विविनक्ति धीरः।
श्रेयो हि धीरोऽभिप्रेयसो वृणीते प्रेयो मंदो योगक्षेमाद् वृणीते ॥

"प्रेय (तात्कालिक बाह्य इंद्रियसुख) व श्रेय (खरे व चिरकालिक कल्याण) ही मनुष्याच्या पुढे आली म्हणजे शहाणा मनुष्य त्या दोहोंमध्ये निवड करीत असतो. शहाणा जो आहे तो प्रेयापेक्षा श्रेय अधिक पसंत करितो; आणि मंदबुद्धि मनुष्यास आत्मकल्याणापेक्षा प्रेय म्हणजे बाह्य सुखच अधिक आवडते" - असे म्हटले आहे. (कठ. १.२ २) म्हणून संसारातील इंद्रियगम्य विषयसुख हेच काय ते मनुष्याचे या जगातील परम साध्य आहे, आणि मनुष्य जे काही करितो ते केवळ बाह्य म्हणजे आधिभौतिक सुखार्थ किंवा दुःखनिवारणार्थच करीत असतो, असे मानणे योग्य नाही.

इंद्रियगम्य बाह्य सुखापेक्षा बुद्धिगम्य अंतःसुखाची किंवा आध्यात्मिक सुखाची योग्यता अधिक आहे इतकेच नव्हे, तर विषयसुख आज आहे ते उद्या नाही म्हणजे ते अनित्यहि आहे. नीतिधर्माची गोष्ट तशी नाही. अहिंसा, सत्य वगैरे धर्म बाह्योपाधींवर म्हणजे बाह्य सुखदुःखांवर अवलंबून नसून सर्व काळी आणि सर्व प्रसंगी एकसारखे लागू पडणारे अतएव नित्य आहेत, असे सर्व लोक मानितात. बाह्य गोष्टींवर अवलंबून नसणारे नीतिधर्माचे जे हे नित्यत्व ते त्यांस प्राप्त होण्याचे ....

कारण काय, किंवा तें आलें कोठून, याची आधिभौतिकवादानें कांहींच उपपत्ति लागत नाहीं. कारण, बाह्य सृष्टींतील सुखदुःखांच्या अवलोकनानें कोणताही सामान्य सिद्धान्त केला तरी सर्व सुखदुःखें स्वभावतःच अनित्य असल्यामुळें त्यांच्या ढिसूळ पायावर रचिलेले नीतिसिद्धान्तहि तितकेच कच्चे म्ह० अनित्य बनतात; व त्यामुळें सुखदुःखांचा विचार न करितां, सत्याप्रीत्यर्थ प्राण गेला तरी बेहत्तर अशी जी सत्यधर्माची त्रिकालाबाधित नित्यता ती "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या तत्त्वानें सिद्ध होत नाहीं. सामान्य व्यवहारांत सत्यासाठी प्राण देण्याची वेळ आल्यास मोठमोठे लोकहि असत्याचा आश्रय करितात, व शास्त्रकारहि अशा वेळीं फार ओढून धरीत नाहींत असें जर आपण पहातों, तर सत्यादि धर्म नित्य मानण्याचें कारण नाहीं, अशी यावर कित्येकांची कोटी आहे. पण हा युक्तिवाद बरोबर नाहीं. कारण, सत्याकरितां प्राण देण्याचें ज्यांना धैर्य होत नाहीं किंवा सोयीस्कर पडत नाहीं असे पुरुष देखील या नीतिधर्माचें नित्यत्व स्वमुखानें कबूल करीत असतात. यासाठी महाभारतात अर्थकामादि पुरुषार्थ सिद्ध करून देणाऱ्या सर्व व्यावहारिक धर्माचें विवेचन केल्यावर अखेरीस भारतसावित्रींत (आणि विदुरनीतींतहि) व्यासांनीं—

न जातु कामान्न भयान्न लोभाद्धर्मं त्यजेज्जीवितस्यापि हेतोः।
धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये जीवो नित्यो हेतुरस्य त्वनित्यः॥

"सुखदुःखें अनित्य, पण (नीति) धर्म नित्य आहेत; म्हणून सुखेच्छेनें, भयानें, लोभामुळें किंवा प्राण जावयाचा असला तरी देखील धर्म कधींहि सोडूं नये. जीव मूळांत नित्य असून त्याचा हेतु म्हणजे सुखदुःखादिविषय अनित्य होत"— म्हणून अनित्य सुखदुःखांचा विचार करीत न बसतां, नित्य जीवाची धर्माशींच नेहमीं जोड घालून दिली पाहिजे, असा सर्वांस उपदेश केला आहे (मभा. स्व. ५. ६; उ. ३९. १२, १३). व्यासांचा हा उपदेश कितपत योग्य आहे हें पहाण्यास सुखदुःखांचें खरें स्वरूप काय, व नित्य सुख कशाला म्हणतात, याचा विचार आतां केला पाहिजे.

प्रकरण ५ वें

सुखदुःखविवेक.

सुखमात्यंतिकं यत्तत् बुद्धिग्राह्यमतींद्रियम् । *

गीता ६. २१.

या जगांतील प्रत्येक मनुष्य सुख कसें मिळेल किंवा प्राप्त झालेल्या सुखाची वृद्धि कशी होईल, आणि दुःख कसें टळेल अथवा कमी होईल, यासाठीं सदैव धडपड करीत असतो, हा सिद्धान्त आमच्या शास्त्रकारांस मान्य आहे. ''इह खलु अमुष्मिंश्च लोके वस्तुप्रवृत्तयः सुखार्थमभिधीयन्ते । न ह्यतःपरं त्रिवर्गफलं विशिष्टतरमास्ति ।''—या जगांत किंवा परत्र सर्व प्रवृत्ति सुखाकरितां आहे, धर्मार्थकामाचें यापलीकडे दुसरें कांहीं फल नाहीं, असें शान्तिपर्वात भृगु भरद्वाजास सांगत आहे (मभा. शां. १९०.९). परंतु आपलें खरें सुख कशांत आहे हें समजत नसल्यामुळें खोटें नाणें पदरांत बांधून तेंच खरें आहे या समजुतीनें, किंवा आज नाहीं तर उद्यां तरी सुख मिळेल या आशेवर, मनुष्य आयुष्याचे दिवस कंठीत असतां मृत्यूनें जरी त्याजवर अकस्मात् घाला घातला, तरी त्यानें दुसरा सावध न होतां पुनः तोच कित्ता गिरवीत असतो; आणि अशा रीतीनें हें भवचक्र चालू असून खरें व नित्य सुख कोणतें याचा कोणीच विचार करीत नाही, असें या शास्त्रकारांचें म्हणणें आहे. संसार केवळ दुःखमय आहे, किंवा सुखप्रधान अगर दुःखप्रधान आहे, याबद्दल पौरस्त्य व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानी पुरुषांमध्यें बराच मतभेद आहे. परंतु यांपैकीं कोणताहि पक्ष घेतला तरी प्रत्येक मनुष्यानें आपल्या दुःखाचें अत्यंत निवारण करून अत्यंत सुखप्राप्ति करून घेणें यांत त्याचें कल्याण आहे, याबद्दल कोणाचाहि मतभेद नाहीं. 'सुख' या शब्दाऐवजीं प्रायः 'हित', 'श्रेय' किंवा 'कल्याण' हे शब्द अधिक वापरण्यांत येत असतात; व त्यांमधील भेद काय हें पुढें सांगण्यांत येईल. तथापि 'सुख' शब्दांतच सर्व प्रकारच्या सुखांचा अगर कल्याणाचा समावेश होतो असें मानिल्यास सामान्यतः प्रत्येकाचा प्रयत्न सुखासाठीं असतो हें मत सर्वांसच ग्राह्य आहे, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. परंतु तेवढ्यामुळें ''यदिष्टं तत्सुखं प्राहुः द्वेष्यं दुःखमिहेष्यते''—जें कांहीं आपणांस इष्ट असतें तें सुख आणि आपण ज्याचा द्वेष करितों म्हणजे जें कांहीं आपणांला नकोसें असतें तें दुःख,—असें सुखदुःखांचें जें लक्षण

* ''जें केवळ बुद्धीनेंच ग्राह्य असून इंद्रियातीत असतें तेंच आत्यंतिक सुख होय.''

महाभारतान्तर्गत पराशरगीतेंत केलें आहे (मभा. शां. २९५.२७), तें शास्त्रदृष्ट्या पूर्ण निर्दोष होत नाहीं. कारण, या व्याख्येंतील 'इष्ट' शब्दाचा अर्थ इष्ट वस्तु किंवा पदार्थ असाहि होऊं शकेल; आणि असा अर्थ धरिला तर इष्ट पदार्थासहि सुख म्हणण्याचा प्रसंग प्राप्त होईल. उदाहरणार्थ, तहान लागली असतां आपणांस पाणी जरी इष्ट आहे, तरी पाणी या बाह्य पदार्थास 'सुख' हें नांव देतां येत नाहीं. तसें होईल तर नदीच्या पाण्यांत बुडणारा मनुष्य सुखांत बुडाला असें म्हणावें लागेल. पाणी पिण्यानें जी इंद्रियतृप्ति होत्ये तें सुख होय. ही इंद्रियतृप्ति किंवा सुख मनुष्याला हवेंसें वाटतें हें खरें; पण त्यामुळें जें जें हवेंसें वाटतें तें तें सर्व सुखच असलें पाहिजे, असा व्यापक सिद्धान्त करितां येत नाहीं. म्हणून नैय्यायिकांनीं "अनुकूलवेदनीयं सुखं"—जी वेदना आपल्याला अनुकूल असत्ये तें सुख, आणि "प्रतिकूलवेदनीयं दुःखं"—जी वेदना आपल्याला प्रतिकूल तें दुःख, अशा व्याख्या देऊन सुख व दुःख या एक प्रकारच्या वेदना ठरविल्या आहेत. या वेदना मूळच्या म्हणजे जन्मतःच सिद्ध आणि केवळ अनुभवगम्य असल्यामुळें नैय्यायिकांच्या या व्याख्येपेक्षां सुखदुःखांचें जास्त चांगलें लक्षण सांगतां येणें शक्य नाहीं. हीं वेदनारूप सुखदुःखें केवळ मनुष्याच्या व्यापारांनींच उद्भवतात असें नाहीं; तर कधी कधीं कांहीं देवतांच्या कोपामुळेंहि दुर्धर रोग उद्भवून त्यांचें दुःख मनुष्यास भोगावें लागतें. म्हणून वेदान्तग्रंथांतून सामान्यतः या सुखदुःखाचे आधिदैविक, आधिभौतिक व आध्यात्मिक असे तीन भेद करीत असतात. पैकीं देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें जीं सुखदुःखें अनुभवावीं लागतात त्यांस 'आधिदैविक' ही संज्ञा असून, बाह्य सृष्टींतील पृथिव्यादि पंचमहाभूतात्मक पदार्थांचा मनुष्याच्या इंद्रियांशीं संयोग होऊन शीतोष्णादिकांमुळें जीं सुखदुःखें होतात त्यांस 'आधिभौतिक' हें नांव देतात; आणि अशा प्रकारच्या बाह्य संयोगावांचून उद्भवणाऱ्या इतर सर्व सुखदुखांस 'आध्यात्मिक' असें म्हणतात. सुखदुःखांचें हें वर्गीकरण स्वीकारिलें म्हणजे शरीरांतल्याच वातपित्तादि दोषांचें प्रमाण बिघडून उद्भवणारीं ज्वरादि दुःखें, आणि तेंच प्रमाण बरोबर असतां अनुभवास येणारें शरीरप्रकृतीचें स्वास्थ्य, यांची गणना आध्यात्मिक सुखदुःखांत करावी लागत्ये. कारण, हीं सुखदुःख जरी पंचभूतात्मक स्थूल शरीरांतील म्हणजे शारीर असलीं तरी शरीराबाहेरील पदार्थांच्या संयोगामुळें तीं उद्भवलीं आहेत असें नेहमीं म्हणतां येत नाहीं; व त्यामुळें आध्यात्मिक सुखदुःखांतहि शारीर व मानसिक असा वेदान्तदृष्ट्या पुनः भेद करावा लागतो. पण सुखदुखांचे शारीर व मानसिक असे जर याप्रमाणें भेद केले तर आधिदैविक सुखदुःखें निराळीं मानण्याची जरूर रहात नाहीं. कारण, देवतांच्या प्रसादानें किंवा कोपानें होणारीं सुखदुःखेंहि मनुष्यास अखेर आपल्या शरीरानें किंवा मनानेंच भोगावीं

लागत असतात हें उघड आहे. म्हणून वेदान्तग्रंथांतलि परिभाषेप्रमाणें सुखदुःखांचें त्रिविध वर्गीकरण न करितां त्यांचे बाह्य किंवा शारीर, आणि आभ्यंतर किंवा मानासिक, असे दोनच वर्ग कल्पून पहिल्या म्हणजे सर्व प्रकारच्या शारीर सुखदुः-खांस 'आधिभौतिक' आणि सर्व मानासिक सुखदुःखांस 'आध्यात्मिक' हीं नांवें आह्मीं या ग्रंथांत योजिलीं आहेत. वेदांन्तग्रंथांतल्या परिभाषेप्रमाणें 'आधिदैविक' म्हणून निराळा तिसरा वर्ग केलेला नाहीं. कारण, आमच्या मतें सुखदुःखांचें शास्त्रीय विवेचन करण्यास हें द्विविध वर्गीकरणच अधिक सोयीचें आहे, सुख-दुःखांचें पुढील विवेचन वाचितांना वेदान्तग्रंथांतल्या आणि आमच्या परिभाषें-तील हा भेद नेहमीं लक्षांत ठेविला पाहिजे.

सुखदुःखें द्विविध माना किंवा त्रिविध माना, त्यांपैकीं दुःख कोणासच नको असतें; म्हणून, सर्व प्रकारच्या दुःखांची अत्यंत निवृत्ति करणें आणि आत्यंतिक व नित्य सुखाची प्राप्ति करून घेणें हाच मनुष्याचा परम पुरुषार्थ होय, असें वेदान्त व सांख्य या दोन्ही शास्त्रांतून म्हटलें आहे (सां. का. १; गी. ६. २१. २२). आत्यंतिक सुख हेंच या प्रमाणें परम साध्य ठरल्यावर अत्यंत,सत्य व नित्य सुख कशाला म्हणावें, त्याची प्राप्ति होणें शक्य आहे कीं नाहीं, शक्य असल्यास कशी व केव्हां, इत्यादि गोष्टींचा विचार साहजिकरीत्याच प्राप्त होतो; आणि हा विचार करावयास लागलें म्हणजे प्रथमच असा प्रश्न उद्भवतो कीं, नैय्यायिकांच्या लक्षणाप्रमाणें सुख व दुःख या दोन निरनिराळया स्वतंत्र वेदना, अनुभव किंवा वस्तु आहेत, अथवा "उजेड नाहीं तो अंधेर" या न्यायानें या दोन वेदनांपैकीं एकीच्या अभावास दुसरी संज्ञा आहे ? "तान्हेनें आपल्या तोंडाला कोरड़ पडली म्हणजे तें दुःख निवारण करण्या-साठीं आपण गोड पाणी पितों, भुकेनें पीडिलों म्हणजे सुग्रास अन्न खाऊन ती व्यथा घालवितों, आणि कामवासना प्रदीप्त होऊन दुःसह झाली म्हणजे स्त्रीसंगानें ती तृप्त करितों," असें सांगून भर्तृहरि अखेरीस असें म्हणतो कीं,—

प्रतीकारो व्याधेः सुखमिति विपर्यस्यति जनः।

"कोणतीहि व्याधि अगर दुःख झाल्यावर त्याचें जें निवारण त्यालाच लोक भ्रमानें 'सुख' असें म्हणत असतात!" दुःख निवारणापलीकडे 'सुख' म्हणून कांहीं निराळा पदार्थ नाहीं. मनुष्य स्वार्थासाठीं जे व्यवहार करितो त्यांसच हा न्याय लागू पडतो असें नाहीं. दुसऱ्यावर उपकार करितेवेळींहि त्याचें दुःख पाहून आपल्या मनांतील जागृत झालेली कारुण्यवृत्ति आपणांस दुःसह होऊं लागत्ये व तिच्या दुःसहत्वाची ही व्यथा घालविण्यासाठीं आपण परोपकार करतों, असें आनन्द-गिरीचें मत मागील प्रकरणांत सांगितलें आहे. हा पक्ष स्वीकारिला म्हणजे महाभारतांत एके ठिकाणीं—

तृष्णार्तिप्रभवं दुःखं दुःखार्तिप्रभवं सुखम्।

"कोणती तरी तृष्णा आधीं उत्पन्न होऊन तिच्या पीडेपासून दुःख आणि त्या दुःखाच्या पीडेपासून पुढें सुख उद्भवतें"—असें जें सुखदुःखांचें वर्णन आहे, तेंच यथार्थ होय असें म्हणावें लागेल (शां. २५. २२; १७४. १९.) सारांश, मनुष्याचे मनांत प्रथमतः एखादी आशा, वासना अगर तृष्णा उत्पन्न होऊन तीपासून दुःख होऊं लागल्यावर मग सदर दुःखाचें जें निवारण होतें तें सुख होय, सुख म्हणून निराळी स्वतंत्र वस्तु नाहीं, असें या पंथाचें म्हणणें आहे. किंबहुना मनुष्याच्या संसारांतील सर्व प्रवृत्ति वासनात्मक किंवा तृष्णात्मकच असून सर्व सांसारिक कर्मांचा त्याग केल्याखेरीज तृष्णेचा पुरा बींमोड होत नाहीं, व तृष्णेचा पुरा बीमोड झाल्या-खेरीज खऱ्या व नित्य सुखाची प्राप्ति होणेंहि शक्य नाही, असें यापुढें दुसरेंहि अनु-मान या पंथांतील लोकांनीं काढिलेलें आहे. बृहदारण्यकांत विकल्पानें (बृ.४.४.२२; वेसू. ३.४.१५) आणि जाबाल–संन्यासादि उपनिषदांतून मुख्यत्वानें हाच मार्ग प्रतिपाद्य असून, अष्टावक्रगीतेंत (९.८;१०.३–८) व अवधूतगीतेंत (३.४६) याचाच अनुवाद केलेला आहे. ज्याला आत्यान्तिक सुख किंवा मोक्ष प्राप्त करून घ्यावयाचा आहे त्यानें होईल तितक्या लवकर संसार सोडून संन्यास घेतला पाहिजे हा या पंथाचा अखेरचा सिद्धान्त होय; आणि स्मृतिग्रंथांत वर्णिलेला व श्रीशंकराचार्यांनीं कलियुगांत स्थापिलेला श्रौत–स्मार्त–कर्म–संन्यासमार्ग याच तत्त्वावर निघालेला आहे. उघडच आहे कीं, सुख म्हणून जर कांहीं वास्तविक पदार्थ नाहीं, जें काय आहे तें दुःख आणि तेंहि तृष्णामूलक, तर हे तृष्णादि विकारच प्रथमतः समूळ खणून काढिले म्हणजे स्वार्थाची किंवा परार्थाची सर्व कटकट नाहींशी होऊन मनाची मूळ साम्यावस्था किंवा शान्ति एवढीच काय ती शिल्लक राहिली पाहिजे; आणि याच अभिप्रायानें महाभारतान्तर्गत शांतिपर्वांतील पिंगलगीतेंत व त्याच-प्रमाणें मंकिगीतेंतहि—

यच्च कामसुखं लोके यच्च दिव्यं महत् सुखम्।
तृष्णाक्षयसुखस्यैते नार्हतः षोडशीं कलाम्॥

"इहलोकीं काम म्हणजे वासना यांच्या तृप्तीनें होणारें जें सुख, आणि स्वर्गांमधलें जें मोठें सुख, त्या दोन्ही सुखांची योग्यता तृष्णाक्षयापासून होणाऱ्या सुखाच्या सोळाव्या कलेइतकी म्हणजे हिशाइतकीहि नाहीं," असें म्हटलें आहे (शां. १७४. ४८. १७७. ४९). वैदिक संन्यासमार्गाचेंच पुढें जैन व बौध धर्मांत अनुकरण केलेलें आहे. म्हणून या दोन्ही धर्मांच्या ग्रंथांतून तृष्णेच्या दुष्परिणामांचें व त्याज्यतेचें वरच्याप्रमाणें—किंबहुना कांकणभर जास्त सरस–वर्णन केलेलें असतें (उदाहरणार्थ धम्मपदांतील तृष्णावर्ग पहा). तिबेट देशांतलि बौद्धधर्मग्रंथांत तर महाभारतांतला

वर दिलेला श्लोकच गौतमबुद्धाला बुद्धत्व प्राप्त झाल्यावर त्याच्या मुखांतून निघाला असें म्हटलें आहे*.

तृष्णेचे वर सांगितलेले दुष्परिणाम भगवद्गीतेस मान्य नाहींत असें नाहीं तथापि ते टाळण्यास कर्माचा सर्वस्वीं त्याग करणें उचित नाहीं, असा गीतेचा सिद्धान्त असल्यामुळें सुखदुःखाच्या वरील उपपत्तीचा येथें थोडा सूक्ष्म विचार केला पाहिजे. सर्व सुख तृष्णादि दुःखांच्या निवारणापासूनच उत्पन्न होतें, हें संन्यास मार्गीयांचें म्हणणेंच आधीं सर्वस्वीं खरें मानितां येत नाहीं. एकदां अनुभविलेली (पाहिलेली, ऐकिलेली वगैरे) वस्तु पुनःहवीशी वाटणें याला काम, वासना किंवा इच्छा असें म्हणतात; व इच्छित वस्तु लवकर न मिळाल्यामुळें दुःख होऊन ही इच्छा तीव्र होत चालली, किंवा मिळालेलें सुख पुरें न होतां अधिकाधिक हवेंसें वाटूं लागलें, म्हणजे त्याच इच्छेस तृष्णा हें नांव प्राप्त होतें. परंतु नुसत्या इच्छेला अशा रीतीनें तृष्णेचें स्वरूप प्राप्त होण्यापूर्वींच जर ती इच्छा पूर्ण झाली तर तीपासून होणारें सुख तृष्णादुःखाच्या क्षयापासून झालें असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. उदाहरणार्थ, रोजचें वेळच्या वेळीं मिळणारें जेवण घेतलें तर दररोज जेवण्यापूर्वी दुःखच होत असतें असा आपला अनुभव नाहीं. वेळेवर जेवावयास न मिळालें तर जीव भुकेनें ध्याकुळ होईल, एरवीं नाहीं. बरें; तृष्णा व इच्छा असा भेद न करितां दोन्ही समानार्थक आहेत असें मानिलें, तरीहि सर्व सुख तृष्णामूलकच आहे हा सिद्धान्त खरा ठरत नाहीं. उदाहरणार्थ, एका लहान मुलाच्या तोंडांतून अकस्मात् खडीसाखरेचा एक खडा घातला, तर त्यापासून त्याला होणारें सुख पूर्वतृष्णेच्या क्षयामुळें झालें असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच वाटेनें चालत असतां मध्येंच एखादी रमणीय बाग लागून कोकिळेचा मुंजुळ शब्द कांनीं पडला, किंवा वाटेंत एखादें देवालय लागून त्यांतील देवाची सुंदर मूर्ति दृष्टीस पडली. तर त्यामुळें होणारें सुख, प्रथम सदर वस्तु प्राप्त करून घेण्याची इच्छा उत्पन्न झालेली नसतांहि, आपल्या अनुभवास येत असतें. हीं उदाहरणें लक्षांत आणिलीं म्हणजे संन्यासमार्गातील सुखाची वरील व्याख्या सोडून देऊन इंद्रियांच्या ठायीं बऱ्यावाईट पदार्थांचा उपभोग घेण्याची स्वाभाविक शक्ति असून त्याप्रमाणें इंद्रियें आपआपले व्यापार करीत असतां त्यांस एखादे वेळेस अनुकूल व एखादे वेळेस प्रतिकूल विषय प्राप्त झाल्यानें, मूळची तृष्णा अगर इच्छा नसतांहि, आपल्याला सुखदुःख होत असतें असें म्हणावें लागतें.

---

* Rockhill's *Life* Buddha, p 33. 'उदान' नांवाच्या पाली ग्रंथांत (२.२) हा श्लोक आलेला आहे. पण तो बुद्धत्व प्राप्त होण्याच्या वेळीं बुद्धाच्या मुखांतून निघाला असें वर्णन नाहीं. यावरून हे श्लोक मूळचे बुद्धाच्या मुखांतले नसावेत असें स्पष्ट दिसून येतें.

हाच अभिप्राय मनांत आणून 'मात्रास्पर्शांनीं' शीतोष्णादिकांचा अनुभव घेऊन सुखदुःख होतें असें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. २. १४). सृष्टींतील बाह्य पदार्थांस 'मात्रा' ही संज्ञा आहे. या बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशीं स्पर्श म्हणजे संयोग झाला असतां सुख किंवा दुःख या वेदना उत्पन्न होतात, असा याचा अर्थ आहे; व तोच कर्मयोगशास्त्राचाहि सिद्धान्त आहे. कानाला कर्कश आवाज अप्रिय कां, आणि जिव्हेला मधुर रस प्रिय कां, किंवा नेत्रांना पौर्णिमेचें चांदणें आनंददायक कां वाटतें, याचें कारण कोणीहि सांगूं शकत नाहीं. जिव्हेला मधुर रस मिळाला म्हणजे ती संतुष्ट होत्ये, एवढेंच आपण जाणतों. आधिभौतिक सुखाचें स्वरूप याप्रमाणें केवळ इंद्रियाधीन असल्यामुळें कित्येकदां इंद्रियांचा अशा प्रकारचा नुस्ता व्यापार चालू ठेविण्यांतच सुख वाटत असतें; मग त्याचा परिणाम पुढें कांहीहि होवो. उदाहरणार्थ, एखादा विचार मनांत आला म्हणजे तोंडावाटें कधीं कधीं जे शब्द सहज बाहेर पडतात, ते कांहीं कोणास आपल्या विचारांची माहिती देण्यासाठीं नसतात. उलट कित्येकदां आपल्या स्वाभाविक व्यापारांनीं मनांतील गुप्त बेत किवा मसलत बाहेर फुटून नुकसानहि होण्याचा संभव असतो. ल्हान मुलें प्रथम चालावयास शिकलीं म्हणजे दिवसभर जीं उगीच इकडेतिकडे हिंडतात त्याचें कारण चालण्याच्या क्रियेंतच त्यांना त्या वेळीं मौज वाटत्ये हें होय. म्हणून यच्चावत् सर्व सुख दःखाभावरूपच आहे असें न म्हणतां "इंद्रियस्येंद्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ" (गी. ३. ३४)—इंद्रियें व त्यांचे शब्दस्पर्श इत्यादि विषय यांच्यामधील आवड व द्वेष हीं दोन्हीहि 'व्यवस्थित' म्हणजे मूळचींच स्वतंत्रसिद्ध आहेत— असें सांगून, हे व्यापार आत्म्याच्या कल्याणाचे कसे होतील किंवा करून घेतां येतील एवढेंच काय तें आपणांस पहाणें आहे, व त्यासाठीं इंद्रियांच्या व मनाच्या वृत्ति मारण्याच्या भरीस न पडतां, सदर वृत्ति आपल्या फायद्याच्या होण्यास इंद्रियें व मन आपल्या ताब्यांत ठेवा, स्वैर होऊं देऊं नका, असा भगवंतांचा उपदेश आहे. हा उपदेश, आणि तृष्णा किंवा तृष्णेबरोबरच इतर सर्व मनोवृत्ति समूळ नाहींशा करा म्हणणें, यांत जमीन अस्मानाचें अंतर आहे. जगांतील सर्व कर्तृत्व किंवा पराक्रम अजीबात नाहींसा करावा असें गीतेचें तात्पर्य नसून, उलट अठराव्या अध्यायांत (१८. २६) कर्त्याचे अंगीं समबुद्धिबरोबरच धृति व उत्साह हे गुण पाहिजेत, असें गीताशास्त्र सांगत आहे, परंतु याबद्दल अधिक विवेचन पुढें करूं. सध्यां सुख व दुःख या दोन भिन्न वृत्ती आहेत किंवा त्यापैकीं एक दुसरीचा अभाव आहे एवढेंच आपणांस पाहणें आहे; व या बाबतींत भगवद्गीतेचा अभिप्राय काय आहे हें वरील विवेचनावरून वाचकांचे ध्यानांत येईल. 'क्षेत्र' म्हणजे काय हें सांगतांना 'सुख' आणि 'दुःख' यांची पृथक् पृथक् गणना केली आहे (गी. १३. ६) इतकेंच नव्हे,

तर सुख हें सत्त्वाचें आणि तृष्णा हें रजाचें लक्षण म्हटलें असून (गी. १४.६,७), सत्त्व आणि रज हे गुण पृथक् धरिले आहेत. यावरूनहि सुख आणि दुःख या दोन एकमेकांच्या प्रतियोगी पण निरनिराळ्या दोन वृत्ति भगवद्गीतेंत मानिल्या आहेत असें स्पष्ट होतें. अठराव्या अध्यायांत "कोणतेंहि कृत्य दुःखकारक आहे म्हणून तें सोडिल्यानें त्यागफल मिळत नाहीं, हा त्याग राजस होय" (गी. १८.८), असा जो राजस त्यागाचा कमीपणा दाखविला आहे तोहि, सर्व सुख तृष्णाक्षयमूलकच आहे, या सिद्धान्ताच्या विरुद्ध आहे.

सर्व सुख तृष्णाक्षयरूप किंवा दु;खाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या दोन स्वतंत्र वस्तु आहेत असें जरी मानिलें, तरी या दोन्ही वेदना परस्परविरुद्ध किंवा प्रतियोगी असल्यामुळें ज्याला दुःखाचा यत्किंचितहि अनुभव नाहीं त्याला सुखाची गोडी कळणें शक्य आहे कीं नाहीं, असा या पुढला दुसरा प्रश्न आहे. कित्येकांचें असें म्हणणें आहे कीं, दुःखानुभव प्रथम आलेला असल्याखेरीज सुखाची गोडी कळणेंच अशक्य होय. उलट पक्षीं स्वर्गांतील देवांच्या नित्यसुखाचा दाखला देऊन दुसरे पंडित असें प्रतिपादन करितात कीं, सुखाची गोडी कळण्यास दुःखाचा पूर्वानुभव असण्याची जरूर नाहीं. कोणताहि खारट पदार्थ पूर्वी चाखिल्याखेरीज मध, गुळ, साखर, आंबा, केळें इत्यादि पदार्थांची निरनिराळी गोडी ज्याप्रमाणें अनुभवितां येत्ये, तद्वत् सुखाचेहि अनेक प्रकार असल्यामुळें पूर्वीच्या दुःखानुभवाखेरीज कापसाच्या गादीवरून परांच्या गादीवर, किंवा मेण्यांतून पालखींत, याप्रमाणें सुखाचेच पर्याय करून वीट न येतां सुखाचा सदैव अनुभव घेणें अशक्य नाहीं. परंतु या जगांतील व्यवहार पाहिला तर हा वादच निरर्थक आहे, असें दिसून येईल. पुराणांतून देवांसहि संकटें प्राप्त झाल्याचीं पुष्कळ उदाहरणें असल्यामुळें व स्वर्गसुखहि पुण्यांश सरल्यावर कालान्तरानें नाहींसें होत असल्यानें स्वर्गीच्या सुखाचा दृष्टांत समर्पक नाहीं; आणि समर्पक असला तरी स्वर्गांतला दाखला आमच्या काय उपयोगी ! "नित्यमेव सुखं स्वर्गे" हें जरी खरें मानिलें, तरी यापुढेंच "सुखं दुःखमिहोभयम्" (मभा. शां. १९०.१४)—या जगांत सुख व दुःख दोन्ही मिश्रित असतात—असें म्हटलें आहे; आणि त्याला अनुसरूनच समर्थांनींहि " जगीं सर्व सुखी असा कोण आहे। विचारी मना तूंचि शोधून पाहे।" असा आपला अनुभव सांगितला आहे, शिवाय—

सुखं सुखेनेह न जातु लभ्यं दुःखेन साध्वी लभते सुखानि।

"सुखानें सुख कधीं मिळत नाहीं; साध्वीला सुखें प्राप्त होण्यास दुःख किंवा कष्ट सोसावे लागतात" (मभा. वन २३३.४), असा जो द्रौपदीनें सत्यभामेस उपदेश केला आहे तोहि या लोकींच्या अनुभवाप्रमाणें सत्य आहे असें म्हणावें लागतें. कारण,

जांभूळ ओंठावर पडलें तरी तें तोंडांत घालावें लागतें आणि तोंडांत पडलें तरी तें चावण्याचे कष्ट करावे लागतात. निदान एवढी गोष्ट निर्विवाद आहे कीं, दुःखानंतर प्राप्त होणाऱ्या सुखाची गोडी आणि नेहमीं विषयोपभोगांत गढलेल्या पुरुषाच्या सुखांतील गोडी, यांमध्यें पुष्कळ अंतर असतें. कारण, नित्य सुखोपभोगानें सुखाचा अनुभव घेणाऱ्या इंद्रियशक्तींची तीव्रताहि मंदावते—

प्रायेण श्रीमतां लोके भोक्तुं शक्तिर्न विद्यते ।
काष्ठान्यपि हि जीर्यन्ते दरिद्राणां च सर्वशः ॥

"श्रीमंतांना सुग्रास अन्नाचें सेवन करण्याचीहि प्रायः शक्ति नसत्ये आणि गरीबाला लांकडें देखील सबंध पचनीं पडतात" (मभा. शां. २८, २९), ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. म्हणून इहलोकींचाच विचार कर्तव्य असतां दुःखाखेरीज सुख नेहमीं अनुभवितां येईल कीं नाही, या प्रश्नाचा जास्त खल करीत बसण्यांत कांहीं हांशील नाहीं. "सुखस्यानन्तरं दुःखं दुःखस्यानन्तरं सुखम्" (वन. २६०. ४९. शां. २५. २३)— सुखापाठीमागें दुःख आणि दुःखापाठीमागें सुख लागलेलेंच आहे; किंवा कालिदासानें मेघदूतांत (मे. ११४) वर्णन केल्याप्रमाणें—

कस्यैकांतं सुखमुपनतं दुःखमेकांततो वा ।
नीचैर्गच्छत्युपरि च दशा चक्रनेमिक्रमेण ॥

"कोणालाहि नेहमींच सुख किंवा नेहमींच दुःख अशी स्थिति येत नसून सुख-दुःखाची दशा चाकाच्या धांवेप्रमाणें एकसारखी खालीं वर होत असत्ये," हा क्रम सदैव चालू आहे. मग हें दुःख आमच्या सुखाची गोडी वाढविण्याकरितां निर्माण झालेलें असो, किंवा प्रकृतीच्या संसारांत त्याचा दुसरा कांहीं उपयोग असो. वीट न येतां विषयसुखोपभोगच नित्य एकसारखा मिळणें अगदीं असंभवनीय नसेल; पण दुःख अजीबात नाहींसें होऊन केवळ सुखच सदैव अनुभविणें निदान या कर्म-भूमींत तरी शक्य नाहीं.

जगांतील व्यवहार केवळ सुखमय नसून नेहमीच जर सुखदुःखात्मक आहे, तर संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक हा तिसरा प्रश्न पुढें क्रमानेंच निष्पन्न होतो. आधिभौतिक सुख हेंच परम साध्य मानणाऱ्या पाश्चात्य पंडितांपैकीं पुष्कळांचें असें म्हणणें आहे की, संसारांत सुखापेक्षां दुःखच जर अधिक असतें तर संसारांत राहण्याच्या भानगडींत न पडतां, सर्वांना नाहीं तरी त्यांपैकीं बऱ्याच जणांनीं आत्म-हत्या केली असती. परंतु आयुष्याला ज्या अर्थी मनुष्य कंटाळलेला दिसत नाहीं त्या अर्थी संसारांत त्याला दुःखापेक्षां सुखच अधिक उपभोगावयास मिळत असलें पाहिजे; आणि म्हणून सुख हेंच सर्वांचें परम साध्य कल्पून धर्माधर्माचा निर्णयहि याच मापानें केला पाहिजे, परंतु आत्महत्येचा संसारसुखाशीं जोडलेला हा संबंध

वस्तुतः पहाता खरा नाहीं. क्वचित् प्रसंगी एखादा मनुष्य संसाराला कंटाळून जीव देतो, नाही असें नाहीं; पण लोक त्याची गणना अपवादांत म्हणजे वेड्यात करितात. यावरून जीव देणें किंवा न देणें याचा संसारसुखाशीं संबंध न ठेवतां सामान्य लोक ही एक स्वतंत्र गोष्ट समजतात असें दिसून येतें; आणि सुधारलेल्या माणसास अत्यंत कष्टमय वाटणाऱ्या रानटी मनुष्याच्या संसाराचा विचार केला तरीहि हेंच अनुमान निष्पन्न होतें. प्रसिद्ध सृष्टिशास्त्रज्ञ चार्लस डार्विन हा आपल्या प्रवास-ग्रंथांत दक्षिण अमेरिकेच्या अत्यंत दक्षिणेकडील प्रांतांत त्यास आढळून आलेल्या रानटी लोकांचें वर्णन करितांना असें लिहितो कीं, हे रानटी लोक—पुरुष आणि स्त्रिया—आपल्या अत्यंत थंड देशांत बाराहि महिने वस्त्राखेरीज हिंडतात, आणि जवळ अन्नाचा सांठा करीत नसल्यामुळें कित्येक दिवस त्यांस अन्नावांचूनहि कंठावे लागतात; तथापि त्यांची प्रजा वाढतच आहे!* पण असलीं रानटी मनुष्येंहि जीव देत नाहींत, यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असें कोणीच अनुमान करीत नाहीं. ते आत्महत्या करीत नाहींत हें खरें; पण त्याचें कारण काय याचा जर सूक्ष्म विचार केला तर असें दिसून येईल कीं, " मी पशु नसून मनुष्य आहें, " यांतच प्रत्येक इसम अत्यंत आनंद मानीत असतो; आणि इतर सर्व सुखांपेक्षां मनुष्य होणें या सुखाचें मान इतकें मोठें समजतो कीं, संसार कितीहि कष्टमय असला तरी तिकडे न पाहतां मनुष्यत्वाचा हा श्रेष्ठ आनंद गमाविण्यास तो कधींहि तयार नसतो. मनुष्यच काय पण पशुपक्षीहि आत्महत्या करीत नाहींत. म्हणून त्यांचाहि संसार सुखमय झाला काय? अर्थात् मनुष्य किंवा पशुपक्षी जीव देत नाहींत एवढ्यावरून त्यांचा संसार सुखमय आहे असें भ्रामक अनुमान न काढितां, संसार कसाहि असो, त्याची अपेक्षा न ठेवितां केवळ अचेतनाचें सचेतन बनण्यांतच अनुपम आनंद आहे, आणि त्यांतहि मनुष्यत्वाचा आनंद सर्वांत श्रेष्ठ आहे, एवढेंच काय तें खरें अनुमान त्यापासून निघतें, असें आमच्या शास्त्रकारांनीं ठरविलें आहे.—

भूतानां प्राणिनः श्रेष्ठाः प्राणिनां बुद्धिजीविनः ।
बुद्धिमत्सु नराः श्रेष्ठा नरेषु ब्राह्मणाः स्मृताः ॥
ब्राह्मणेषु च विद्वांसः विद्वत्सु कृतबुद्धयः ।
कृतबुद्धिषु कर्तारः कर्तृषु ब्रह्मवादिनः ॥

"अचेतनापेक्षां सचेतन, सचेतनांत बुद्धि असलेले, बुद्धिमानांत मनुष्य, मनुष्यांत ब्राह्मण, ब्राह्मणांत विद्वान्, विद्वानांत कृतबुद्धि (सुसंस्कृत बुद्धीचे), कृतबुद्धीमध्यें कर्ते, आणि कर्त्यांतहि ब्रह्मवादी," अशा ज्या चढत्या पायऱ्या शास्त्रांत वर्णिल्या आहेत त्या याच धोरणावर लाविलेल्या आहेत (मनु. १.९६,९७; मभा.

* Darwin's *Naturalist's Voyage round the world*, Chap. X.

उद्यो. ५.१ व २); आणि याच न्यायानें चौऱ्यांशीं लक्ष योनींत नरदेह श्रेष्ठ, नरांत मुमुक्षु व मुमुक्षूंत सिद्ध असें प्राकृत ग्रंथांतूनहि म्हटलेलें आहे. "सबसे जीव प्यारा" अशी जी म्हण आहे त्यांतील तात्पर्यहि हेंच असून, याच कारणास्तव संसार दुःखमय असला तरी कोणीं आत्महत्या केल्यास त्यास लोक वेडा व धर्मशास्त्रें पापी समजतात (मभा. कर्ण. ७०. २८); आणि आत्महत्या करण्याचा प्रयत्न करणें हा कायद्यांत गुन्हा धरिला जातो. मनुष्य आत्महत्या करीत नाहीं यावरून संसाराच्या सुखमयत्वाचें अनुमान काढणें रास्त नाहीं असें याप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर संसार सुखमय का दुःखमय या प्रश्नाचा निर्णय करण्यास पूर्वकर्माप्रमाणें एकदां पदरांत पडलेलें नरदेहप्राप्तीचें नैसर्गिक भाग्य बाजूला ठेवून तदुत्तरकालीन म्हणजे केवळ संसारांतल्या गोष्टींचाच आपणांस विचार केला पाहिजे. मनुष्य जीव देत नाहीं किंवा जिवंत राहतो, हें संसाराच्या प्रवृत्तीचें कारण आहे; आधिभौतिक पंडित म्हणतात त्याप्रमाणें संसारांतील सुखाधिक्याचा पुरावा नव्हे. किंवा हाच अर्थ दुसऱ्या शब्दांनी व्यक्त करणें झाल्यास असें म्हटलें पाहिजे कीं, जीव न देण्याची बुद्धि नैसर्गिक आहे, संसारांतील सुखदुःखांच्या तारतम्यानें उत्पन्न झालेली नव्हे; व म्हणूनच संसार सुखमय आहे ही गोष्ट त्यावरून सिद्ध होऊं शकत नाहीं.

केवळ मनुष्यजन्माचें महद्भाग्य आणि त्यापुढला मनुष्याचा संसार यांची भ्रामक मिसळ न करितां, मनुष्यपण व मनुष्याचा संसार म्हणजे नित्य व्यवहार, हीं दोन्ही निरनिराळीं केल्यावर श्रेष्ठ नरदेहधारी प्राण्याला संसारांत सुख अधिक का दुःख अधिक या प्रश्नाचा निकाल लावण्यास प्रत्येक मनुष्याच्या 'प्रस्तुतच्या' वासनांपैकीं किती वासना सफल आणि किती निष्फल होतात, हें पाहण्याखेरीज दुसरें साधन रहात नाहीं. 'प्रस्तुतच्या' असें म्हणण्याचें कारण असें कीं, ज्या गोष्टी सुधारलेल्या स्थितींत सर्वांनाच प्राप्त झालेल्या असतात त्या नित्य व्यवहारांतल्या होऊन त्यांतील सुख आपण विसरून जातों; आणि ज्या वस्तूंची गरज नवी उत्पन्न होत्ये त्यांपैकीं कोणत्या प्राप्त होतात तें पाहून तेवढ्यावरूनच संसारांतील सुखदुःखाचा निर्णय करीत असतों. वर्तमानकालीं आपणांस किती सुखसाधनें उपलब्ध आहेत आणि शंभर वर्षांपूर्वी यांपैकीं किती सुखसाधनें प्राप्त झालेलीं होतीं यांची तुलना करणें, आणि आजच्या मित्तीस मी सुखी आहें कीं नाहीं याचा विचार करणें, या दोन गोष्टी अत्यंत भिन्न आहेत. उदाहरणार्थ, शंभर वर्षांपूर्वीच्या बैलगाडीच्या प्रवासापेक्षां सध्यांच्या आगगाडीचा प्रवास पुष्कळ सुखकारक आहे, हें कोणीहि कबूल करील. पण आगगाडीच्या सुखाचें हें सुखत्व आतां आपण विसरलों असून; एखाद्या दिवशीं गाडीला उशीर होऊन टपालांतील पत्र मिळण्यास जरा विलंब लागला म्हणजे त्याचें आपणांस वाईट वाटतें. म्हणून उपलब्ध झालेलीं सुखसाधनें

जमेस न धरितां मनुष्याच्या प्रस्तुतच्या सुखदुःखांचा विचार त्याच्या प्रस्तुतच्या गरजांवरूनच करीत असतात; आणि या गरजा कोणत्या हें पाहूं लागलें म्हणजे त्यांना कधींच अंत नाहीं असें आढळून येतें. आज एक इच्छा सफल झाली तर उद्यां त्या जागीं नवी इच्छा उत्पन्न होऊन ही नवी इच्छा सफल करून घ्यावी असें वाटूं लागतें; आणि मनुष्याच्या इच्छेची ही धांव नेहमींच एक पाऊल पुढें असल्यामुळें त्याच्या कपाळचें दुःख सुटत नाहीं. सर्व सुख तृष्णाक्षयरूपच आहे, आणि कितीहि सुख मिळालें तरी मनुष्य पुनः असंतुष्टच असतो, या दोन गोष्टींतला भेद या ठिकाणीं नीट लक्षांत आणिला पाहिजे. प्रत्येक सुख दुःखाभावरूप नसून सुख आणि दुःख या इंद्रियांच्या दोन स्वतंत्र वेदना आहेत हें म्हणण निराळें आणि कोणत्याहि एका काळीं प्राप्त झालेलीं सुखें जमेस न धरितां आणखी सुखें पाहिजेत म्हणून असंतुष्ट रहाणें निराळें. पहिला वाद सुखाच्या वस्तुस्वरूपाचा आहे; आणि प्राप्त झालेल्या सुखानें पूर्ण तृप्ति होत्ये कीं नाहीं हा दुसरा प्रश्न आहे. विषयवासना सतत एकसारखी वाढत जात असल्यामुळें दररोज नवीं नवीं सुखें न मिळालीं तरी पूर्वींचींच सुखें पुनःपुनः भोगावीं असें वाटून मनाची हांव कांहीं आंवरत नाहीं. व्हिटेलियस नांवाच्या एका रोमन बादशहाची अशी गोष्ट सांगतात कीं, जिव्हेचें सुख पुनःपुनः मिळावें म्हणून पोटांत गेलेलें अन्न ओकून टाकण्याचीं औषधें घेऊन तो दररोज अनेक वेळां भोजन करी! पण पस्तावलेल्या ययाति राजाची गोष्ट याहूनहि अधिक बोधप्रद आहे. ययाति राजा शुक्राचार्यांच्या शापानें म्हातारा झाल्यावर तें म्हातारपण दुसऱ्याला देऊन त्याऐवजीं त्याचें तारुण्य घेण्याची शुक्राचार्यांनीं दयाळू होऊन त्याला सवलत दिली होती. तेव्हां आपल्या मुलाचें म्हणजे पुरूचें तारुण्य घेऊन ययातीनें एक हजार वर्षें एकसारखा विषयसुखोपभोग घेतल्यावर पृथ्वींतील सर्व पदार्थ एका मनुष्याचीहि सुखवासना तृप्त करण्यास असमर्थ आहेत असें त्याच्या अनुभवास आलें; आणि—

न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति ।
हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एवाभिवर्धते ॥

"सुखांचा उपभोग घेतल्यानें विषयवासनेची तृप्ति न होतां हवनद्रव्यानें जसा अग्नि त्याप्रमाणें उपभोगानें विषयवासना अधिकाधिकच वाढत्ये"—असे त्याच्या तोंडांतून उद्गार निघाले, असें महाभारताच्या आदिपर्वांत व्यासांनीं वर्णिलें आहे (आ. ७५.४९); आणि हाच श्लोक मनुस्मृतींतहि दिलेला आहे (मनु. २.९४). सुखसाधनें कितीहि मुबलक असलीं तरी इंद्रियांची खवखव सतत वाढत्या प्रमाणावर असल्यामुळें केवळ सुखोपभोगानें सुखेच्छा कधींहि तृप्त होत नाहीं, तिला दुसरा कांहीं तरी आळा घालावा लागतो, हें यांतील बीज आहे; व धर्मशास्त्रावरील आ-

मच्या ग्रंथकारांस हें तत्त्व पूर्णपणें मान्य झालेलें असून कामोपभोगास प्रत्येकानें कांहीं मर्यादा घातली पाहिजे असें त्यांचें सर्वांस पहिलें सांगणें आहे. विषयोपभोग हेंच काय तें या जगांतील परम साध्य होय, असें म्हणणारे लोक या अनुभविक सिद्धान्ताकडे थोडी नजर पुरवितील तर त्यांच्या मतांतील निःसारता त्यांचे सहज लक्षांत येईल. वैदिक धर्माचा हा सिद्धान्त बौद्ध धर्मांतहि स्वीकारिलेला असून ययातीच्या ऐवजीं मांधाता नामक पौराणिक राजाच्या मुखांतून मरतेवेळीं—

न कहापणवस्सेन तित्ति कामेसु विज्जति ।
अपि दिब्बेसु कामेसु रतिं सो नाधिगच्छति ॥

"कार्षापण नामक नाण्याचा पाऊस पडला तरी कामाची 'तित्ति' म्हणजे तृप्ति होत नाहीं, आणि स्वर्गातलीं सुखें मिळालीं तरीहि कामी पुरुषाचा काम सुटत नाहीं,"— असे उद्गार निघाले असें बौद्ध ग्रंथांत वर्णन आहे (धम्मपद १८६, १८७). विषयोपभोगसुखाची केव्हांहि पूर्ति होणें याप्रमाणें अशक्य असल्यामुळें प्रत्येक मनुष्यास "मी दुःखी आहे" असेंच नेहमीं वाटत असतें; आणि मनुष्यमात्राची ही स्थिति लक्षांत घेतली म्हणजे महाभारतांत म्हटल्याप्रमाणें—

सुखाद्बहुतरं दुःखं जीविते नास्ति संशयः ॥

"या जीवितामध्यें म्हणजे संसारांत सुखापेक्षां दुःखच अधिक आहे" (शां. २०५.६, ३३०. १६); किंवा तुकारामबुवांनीं वर्णन केल्याप्रमाणें (तुका. गा २९८६)—

सुख पाहतां जवापाडें । दुःख पर्वताएवढें ॥

असा सिद्धान्त करणें भाग पडतें. उपनिषत्कारांचा सिद्धान्त असाच असून (मैत्र्यु. १.२–४) गीतेंतहि मनुष्याचें जन्म अशाश्वत व 'दुःखाचें घर' आणि पृथ्वीवरील संसार अनित्य व 'असुख' आहे (गी. ८. १५ व ९ ३३), असें म्हटलें आहे. जर्मन पंडित शोपेनहौएर याचेंहि हेंच मत असून त्यानें तें सिद्ध करण्यास एक चमत्कारिक दृष्टान्त योजिला आहे. तो म्हणतो कीं, मनुष्याच्या एकंदर सुखेच्छांपैकीं जितक्या सुखेच्छा सफल होतील त्या मानानें आपण त्यास सुखी समजतों; आणि सुखोपभोग जर सुखेच्छेपेक्षां कमी पडला तर तो मनुष्य त्या मानानें दुःखी आहे असें म्हणतों. हेंच प्रमाण गणितरीत्या दाखविणें असल्यास सुखोपभोगाला सुखेच्छेनें भागून अपूर्णांकाच्या रूपानें $\frac{\text{सुखोपभोग}}{\text{सुखेच्छा}}$ असें लिहिलें पाहिजे. परंतु हा अपूर्णांक असा कांहीं विलक्षण आहे कीं, त्याचा छेद म्हणजे सुखेच्छा ही त्याच्या अंशापेक्षां म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां नेहमींच अधिक प्रमाणानें वाढत असल्यामुळें हा अपूर्णांक प्रथम $\frac{१}{२}$ असला तर पुढें $\frac{३}{१०}$ म्हणजे अंश तिप्पट तर छेद पांचपट वाढून अधिकाधिक अपूर्णच होत जातो! म्हणून मनुष्य पूर्ण सुखी होण्याची आशा

बाळगणें व्यर्थ होय. प्राचीन काळीं सुख किती होतें याचा विचार करितांना या अपूर्णांकाच्या अंशस्थानाचाच आपण स्वतंत्र विचार करीत असून अंशापेक्षां छेद जास्त वाढला आहे इकडे लक्ष देत नाहीं. परंतु काळाची अपेक्षा न ठेवितां मनुष्य-प्राणी सुखी का दुःखी एवढ्याचाच जेव्हां निर्णय करणें आहे तेव्हां अंश व छेद या दोहोंचाहि विचार करणें जरूर आहे; आणि मग हा अपूर्णांक कधींहि पूर्ण होणें शक्य नाहीं असें नजरेस येतें. " न जातु कामः कामानां " या मनुवचनाचा (२. ९४) इत्यर्थहि हाच आहे. सुखदुःखें मोजण्यास उष्णतामापक यंत्रासारखें कांहीं निश्चित साधन नसल्यामुळें सुखदुःखांच्या तारतम्याची गणितरीत्या केलेली ही मांडणी कित्येकांस मान्य होणार नाहीं. परंतु त्या कोटिक्रमानें संसारांत मनुष्यास सुख अधिक आहे हें सिद्ध करण्यासहि कांहीं मोजमाप रहात नाहीं. म्हणून उभयपक्षीं साधारण अशा या आक्षेपानें वरील उपपादनांतील सामान्य सिद्धान्तास— म्हणजे सुखोपभोगापेक्षां सुखेच्छेच्या अनावर वाढीमुळें सिद्ध होणाऱ्या सिद्धान्तास—कोणताहि बाध येऊं शकत नाहीं. स्पेन देशांत मुसलमानी राज्य असतां तिसरा अबदुल रहमान* नांवाच्या तेथील एका न्यायी व पराक्रमी बादशहानें आपले दिवस कसे जातात याची रोजनिशी ठेविली होती, व त्यावरून अखेर पहातां पन्नास वर्षांच्या त्याच्या राज्यकारकीर्दीत फक्त चवदाच दिवस पूर्ण सुखाचे गेल्याचें त्यास आढळून आलें, असें मुसलमानी इतिहासांत म्हटलें आहे; आणि जगांतील व विशेषतः युरोप खंडांतील प्राचीन व अर्वाचीन तत्त्वज्ञांचीं मतें पाहिलीं तर संसार सुखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या आणि संसार दुःखमय म्हणणाऱ्यांची संख्या या दोन्ही बरोबर असल्याचें दिसून येतें, असें एकानें लिहिलें आहे.† या संख्यांतच हिंदु तत्त्वज्ञांच्या मतांची भर घातल्यावर पारडें कोणीकडे झुकेल हें सांगावयास नको.

संसारांतील सुखदुःखांचें वरील निरूपण ऐकून कोणी संन्यासमार्गी पुरुष पुनः असा प्रश्न करील कीं, "सुख हा वास्तविक पदार्थ नसल्यामुळें तृष्णात्मक सर्व कर्में सोडिल्याखेरीज शांति नाहीं," हें म्हणणें जरी तुम्हांस मान्य नसलें तरी तुमच्याच म्हणण्याप्रमाणें तृष्णेपासून असंतोष व असंतोषापासून पुढें जर दुःख होतें, तर निदान हा असंतोष दूर करण्यासाठीं तरी मनुष्यानें तृष्णा व तृष्णेबरोबर सर्व सांसारिक कर्मांचा—मग तीं परोपकारासाठीं असोत वा स्वार्थप्रीत्यर्थ असोत—त्याग करून सदैव संतुष्ट रहावें असें म्हणण्यास हरकत काय? महाभारतांतच " असंतोषस्य नास्त्यन्तस्तुष्टिस्तु परमं सुखम् "—असंतोषाला अंत नसून संतोष हेंच परम सुख आहे—अशीं वचनें असून (मभा. वन. २१५. २२)

---

* *Moors in Spain*, p. 128. (Story of the Nations Series).
† Macmillan's *Promotion of Happiness*, p. 26.

जैन व बौद्ध धर्माचा पायाहि याच तत्त्वावर आहे; आणि पाश्चात्त्य देशांत शोपेनहौएर* यानें अर्वाचीन कालीं हेंच मत प्रतिपादिलें आहे. पण याच्या उलट असेंहि विचारितां येईल कीं जिव्हेनें कधीं कधीं अपशब्द उच्चारिले जातात म्हणून सबंध जीभच तोडून टाकावयाची काय? किंवा अग्नीनें कधीं कधीं घरें जळतात म्हणून विस्तवाचा सर्वस्वीं त्याग करून पाकसिद्धि करणेंहि लोकांनीं सोडून दिलें आहे काय? अग्नीसच काय पण विद्युच्छक्तीसहि योग्य मर्यादेंत ठेवून आपण त्यांचा जर नित्य व्यवहारांत उपयोग करून घेतों, तर तृष्णेची किंवा असंतोषाची त्याचप्रमाणें व्यवस्था लावणें कांही अशक्य नाहीं. त्यांतून असंतोष हा जर सर्वांशीं किंवा सर्व प्रसंगीं गैरफायद्याचाच असता तर गोष्ट निराळी. पण विचारान्तीं तसा प्रकार आढळून येत नाहीं. असंतोष म्हणजे नुसती हांव अगर रडवेपणा असा अर्थ नव्हे. हा असंतोष शास्त्रकारांनींहि गर्ह्य मानिला आहे. पण आपणांस प्राप्त झालेल्या स्थितींतच कुजत न रहातां तींत यथाशक्ति शान्त व सम चित्तानें उत्तरोत्तर अधिकाधिक सुधारणा करीत राहून ती शक्य तेवढ्या उत्तमावस्थेस आणण्याची जी इच्छा तिला मूलभूत होणारा जो असंतोष तो कधींच गर्ह्य मानितां येत नाहीं. चातुर्वर्ण्यानें बांधलेल्या समाजांत ब्राह्मणांनीं ज्ञानाची, क्षत्रियांनीं ऐश्वर्याची आणि वैश्यांनीं धनधान्याचीं अशा प्रकारची इच्छा अगर वासना जर सोडिली तर तो समाज लवकरच अधोगतीस जाईल हें सांगावयास नको. हाच अभिप्राय मनांत आणून व्यासांनीं "यज्ञो विद्या समुत्थानमसंतोषः श्रियं प्रति ' (शां. २३. ९)—यज्ञ, विद्या, उद्योग आणि ऐश्वर्याविषयीं असंतोष हे क्षत्रियाचे गुण होत—असें युधिष्ठिरास सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें विदुलेनें आपल्या पुत्रास उपदेश करितांनाहि "संतोषो वै श्रियं हन्ति" (मभा. उ. १३२.३३)—संतोषानें ऐश्वर्य बुडतें,—असें म्हटलें असून " असंतोषः श्रियो मूलं " (मभा. सभा. ५५. ११), असें दुसऱ्या एका प्रसंगींहि वाक्य आलेलें आहे † ब्राह्मणधर्मांत संतोष हा गुण म्हटला आहे; तथापि त्याचा अर्थ चातुर्वर्ण्यधर्माप्रमाणें द्रव्याविषयीं किंवा ऐहिक ऐश्वर्याबद्दल संतोष एवढाच अभिप्रेत आहे. मला प्राप्त झालें आहे तेवढ्या ज्ञानानेंच माझा संतोष आहे असें जर कोणी ब्राह्मण म्हणेल, तर तो स्वतःचा नाश करून घेईल; आणि वैश्य किंवा शूद्र आपआपल्या धर्माप्रमाणें जें मिळालें आहे तेवढ्यानेंच सदा संतुष्ट राहिल्यास

* Schopenhauer's *World as Will and Representation*, Vol. II. Chap 46. संसाराच्या दुःखमयत्वाचें शोपेनहौएरचें वर्णन फारच सरस आहे. मूळ ग्रंथ जर्मन भाषेंत असून त्याचें इंग्रजींत भाषांतर झालेलें आहे.

†*Cf.* "Unhappiness is the cause of progress." Dr. Paul Carus' *The Ethical Problem*, p. 251 (2nd Ed.)

त्याचीहि तीच स्थिति होणार. सारांश, असंतोष हा सर्व भावी उत्कर्षाचें,प्रयत्नाचें, ऐश्वर्याचें व मोक्षाचेंहि बीज आहे; आणि हा असंतोष जर आपण सर्वांशीं नष्ट केला तर या जगांत व परलोकींहि आपली धडगत लागणार नाहीं हें प्रत्येकानें नेहमीं लक्षांत ठेविलें पाहिजे. भगवद्गीतेंहि श्रीकृष्णाचा उपदेश ऐकत असतां " भूयःकथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम्" (गी १०.१८)—तुमचें अमृतासारखें भाषण ऐकून माझी तृप्तिच होत नाहीं म्हणून मला पुनःआपल्या विभूति सांगा—असें अर्जुनानें म्हटल्यावर, भगवंतानी पुनःविभूति सांगण्यास सुरुवात केली आहे; तूं आपली इच्छा आंवर, अतृप्ति किंवा असंतोष योग्य नव्हे, असा उपदेश केला नाहीं. यावरून चांगल्या किंवा कल्याणकारक गोष्टीबद्दल योग्य असंतोष असणें भगवंतांसहि इष्ट आहे असें सिद्ध होतें; व "यशसि चाभिरुचिर्व्यसनं श्रुतौ"—गोडी किंवा इच्छा पाहिजे, पण ती यशाची असावी; आणि व्यसनहि पाहिजे, पण विद्येचें असावें, तें गर्ह्य नाहीं;—असा भर्तृहरीचाहि एक श्लोक आहे. कामक्रोधादि विकारांप्रमाणें असंतोषहि अनावर होऊं देतां कामा नये, अनावर झाल्यास तो सर्वस्वाचा नाश करील, हें उघड आहे; आणि याच हेतूनें केवळ विषयोपभोगाप्रीत्यर्थ तृष्णेवर तृष्णा किंवा आशेवर आशा डाळून ऐहिक सुखाच्या मागें एकसारखें धांवत सुटणाऱ्या पुरुषाच्या संपत्तीस गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत 'आसुरी संपत्' असें नांव दिलें आहे. अशा हांवरेपणानें मनुष्याच्या मनांतील सात्त्विक वृत्तीचा नाश होऊन तो अधोगतीस जातो इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेची तृप्ति होणेंहि कधी शक्य नसल्यामुळें कामोपभोगवासना अधिकाधिक वाढत जाऊन त्यांतच शेवटीं मनुष्याचा अंत होतो. पण उलटपक्षीं तृष्णेचा किंवा असंतोषाचा हा दुष्परिणाम टाळण्यास सर्व प्रकारची तृष्णा व त्याबरोबराच एकदम सर्व कर्में सोडणें हाहि सात्त्विक मार्ग नव्हे. वर सांगितल्याप्रमाणें तृष्णा किंवा असंतोष हें भावी उत्कर्षाचें बीज आहे. म्हणून चोराच्या भीतीनें सावासहि मारण्याचा प्रयत्न न करितां कोणत्या तृष्णेपासून किंवा असंतोषापासून दुःख होतें याचा नीट विचार करून, दुःखकारक तेवढीच विशिष्ट आशा, तृष्णा अगर असंतोष सोडणें, हा युक्तीचा मधला मार्ग स्वीकारिला पाहिजे; त्यासाठीं यच्चयावत् कर्में सोडण्याचें कारण नाहीं. दुःखकारक तेवढीच आशा सोडून देऊन स्वधर्माप्रमाणें कर्में करण्याची जी ही युक्ति किंवा कौशल्य त्यासच 'योग' किंवा 'कर्मयोग' असें म्हणतात (गी. २.५०); व तोच गीतेंत मुख्यतः प्रतिपाद्य असल्यामूळें गीतेंत कोणत्या प्रकारची आशा दुःखकारक ठरविली आहे याचा येथें आणखी थोडा विचार करूं.

मनुष्य कानांनीं ऐकतो, त्वचेनें स्पर्श करितो, डोळ्यांनीं पहातो, जिव्हेनें चाखतो, व नाकानें वास घेतो; आणि इंद्रियांचे हे व्यापार इंद्रियांच्या स्वाभाविक

वृत्तीस अनुकूल किंवा प्रतिकूल असतील त्याप्रमाणें मनुष्यास सुख किंवा दुःख होत असतें असें सुखदुःखांच्या वस्तुस्वरूपाचें लक्षण वर दिलें आहे. पण सुखदुःखांचा विचार केवळ या व्याख्येनेंच पुरा होत नाहीं. आधिभौतिक सुखदुःखें उत्पन्न होण्यास बाह्य पदार्थांचा इंद्रियांशीं संयोग होणें हें जरी प्रथमतः अवश्य आहे तरी या सुखदुःखांचा अनुभव मनुष्यास पुढें कोणत्या रीतीनें येत असतो याचा जर विचार केला तर असें आढळून येईल कीं, इंद्रियांच्या व्यापारांनीं निष्पन्न होणारीं हीं सुखदुःखें जाणण्याचें म्हणजे आपल्या पदरात बांधून घेण्याचें काम प्रत्येक मनुष्यास अखेरीस आपल्या मनानेंच करावें लागत असतें. "चक्षुःपश्यति रूपाणि मनसा न तु चक्षुषा"—पाहण्याचें काम केवळ डोळ्यांनींच होत नसून मनाचें त्यास जरूर साह्य लागतें (म.भा.शां ३११.१७), आणि तें मन जर व्याकुल असलें तर डोळ्यांनीं पाहूनहि न पाहिल्यासारखें होतें, असें महाभारतांत म्हटलें असून, बृहदारण्यकोपनिषदांतहि "माझें मन दुसरीकडे होतें म्हणून मला दिसलें नाहीं (अन्यत्रमना अभूवं नादर्शम), माझें मन दुसरीकडे होते म्हणून मला ऐकूं आलें नाही (अन्यत्रमना अभूवं नाश्रौषम्)," असें वर्णन आहे (बृ १.५.३). ह्यावरून आधिभौतिक सुखदुःखांचा अनुभव घडण्यास केवळ इंद्रियेंच कारण नसून त्यांस पुढें मनाचें साह्य असावें लागतें असें उघड होतें; आणि आध्यात्मिक सुखदुःखें तर मानसिकच असतात. एतावता सर्व प्रकारचा सुखदुःखानुभव अखेर मनावरच अवलंबून असतो असें दिसून येतें; आणि जर हें खरें, तर मनोनिग्रहानें सुखदुःखानुभवाचाहि निग्रह होणें अशक्य नाहीं असें पुढें आपोआपच प्राप्त होतें. हाच अभिप्राय मनांत आणून मनूनें सुखदुःखांचें लक्षण नैय्यायिकांच्या लक्षणाहून निराळ्या प्रकारें सांगितलें आहे. तो म्हणतो—

सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् ।
एतद्विद्यात्समासेन लक्षणं सुखदुःखयोः ॥

"परक्यांच्या (बाह्य वस्तूंच्या) जें कांहीं ताब्यांत असतें तें सर्व दुःख, आणि स्वतःच्या (मनाच्या) ताब्यांत जें असतें तें सुख हें सुखदुःखांचें संक्षिप्त लक्षण होय" (मनु. ४.१६०). नैय्यायिकांच्या लक्षणांतील 'वेदना' शब्दांत शारीरिक व मानसिक अशा दुहेरी वेदनांचा समावेश होत असून सुखदुःखाचें बाह्य वस्तुस्वरूपहि त्यानें दाखविलें जातें आणि मनूचा कटाक्ष सुखदुःखांच्या केवळ आभ्यंतरानुभवावर आहे, हें लक्षांत आणिलें म्हणजे सुखदुःखाच्या या दोन लक्षणांत विरोध रहात नाहीं. सुखदुःखानुभवाची इंद्रियावलंबिता याप्रमाणें नाहींशी झाल्यावर—

भैषज्यमेतद् दुःखस्य यदेतन्नानुचिंतयेत् ।

'दुःखाचें मनानें चिंतन करीत न बसणें हेंच दुःखनिवारणचें वस्ताद औषध होतें"

(मभा. शां. २०५.२); आणि या न्यायानें इतिहासांतहि मन घट्ट करून सत्यासाठीं अगर धर्मासाठीं सुखानें अग्निकाष्ठें भक्षण केल्याचीं अनेक उदाहरणें आहेत. म्हणून आपणांस जें कांहीं करावयाचें तें मनोनिग्रहानें त्यांतील फलाशा सोडून व सुख-दुखांच्या ठायीं समबुद्धि ठेवून आपण करीत गेलें म्हणजे कर्मे न सोडितांहि त्यांच्या दुःखाची बाधा आपणांस लागण्याची भीति अगर संभव रहात नाहीं, असें गीतेचें सांगणें आहे. फलाची आशा सोडणें म्हणजे फल मिळालें असतां तें सोडणें, किंवा तें फल कोणास कधींहि न मिळण्याची वासना ठेवणें, असा अर्थ नव्हे. तसेंच फलाशा आणि कर्मे करण्याची नुसती इच्छा, आशा, हेतु किंवा फलाप्रीत्यर्थ एखाद्या गोष्टीची योजना करणें, यांतहि पुष्कळ भेद आहे. हातपाय हालवावे अशी नुस्ती इच्छा होणें, आणि अमक्याला पकडण्यासाठीं किंवा अमक्याला लाथ मारण्यासाठीं हात अगर पाय हालवावे अशी इच्छा होणें, यांत भेद आहे. पहिली इच्छा केवळ कर्मापुरतीच असून तींत दुसरा कांहीं हेतु नसतो; आणि ही इच्छा सुटली तर सर्व कर्मच बंद पडेल. या इच्छेखेरीज दरएक कर्माचा कांहीं तरी परिणाम किंवा फल घडणार हें ज्ञानहि प्रत्येक मनुष्याला असलें पाहिजे; आणि ज्ञान असलें पाहिजे इतकेंच नव्हे, तर अमक्या फलासाठीं अमुक अशी योजना करूनच कोणतेंहि कर्म करण्याची त्यानें इच्छा धरिली पाहिजे. नाहींपेक्षां त्याच्या सर्व क्रिया वेडयासारख्या निरर्थक होतील. या सर्व इच्छा, हेतु किंवा योजना परिणामीं दुःखकारक होत नाहींत; व त्या सोडाव्या असें गीता सांगतहि नाहीं परंतु याच्या बरेंच पुढें जाऊन "मी जें कर्म करितों त्या माझ्या कर्माचें अमुक फल मला अवश्य मिळावें या साठीं करितों," अशी जी कर्मफलाचे ठायीं कर्त्याच्या बुद्धीच्या माझेपणाची आ-सक्ति, हांव, अभिमान. अभिनिवेश किंवा आग्रह, त्यानें मन ग्रासिलेलें असलें, आणि इच्छिल्याप्रमाणें फल मिळण्यास अडथळा आला म्हणजे दुःखपरंपरेस आरंभ होत असतो. हा अडथळा अनिवार्य व दैवकृत असल्यास नुस्ती निराशा होत्ये, आणि मनुष्यकृत असल्यास पुढें क्रोध किंवा द्वेषहि उत्पन्न होऊन त्या द्वेषानें कुकर्म घडतें व कुकर्मानें नाश होतो. कर्माच्या परिणामाचे ठायीं जी ही ममत्वयुक्त आसक्ति हिलाच 'फलाशा,' 'संग,' 'अहंकारबुद्धि' व 'काम' अशीं दुसरीं निरनि-राळीं नांवें आहेत; आणि संसारांतील दुःखपरंपरेस येथपासूनच खरा प्रारंभ आहे हें व्यक्त करण्यासाठीं गीतेच्या दुसऱ्या अध्यायांत विषयसंगापासून काम, कामापासून क्रोध, क्रोधापासून मोह व अखेर मनुष्याचा नाशहि होतो असें म्हटलें आहे (गी. २.६२,६६). जड सृष्टींतील अचेतन कर्मे स्वतः दुःखाचें मूळ नसून, मनुष्य त्यांत जी फलाशा, काम अगर संग ठेवितो तेंच खरें दुःखाचें मूळ आहे असें याप्रमाणें निश्चित झाल्यावर, हें दुःखनिवारण करण्यास विषयांमधील संग, काम

किंवा फलाशा तेवढीच मनोनिग्रहानें सोडिली म्हणजे झालें; संन्यासमार्गी म्हणतात त्याप्रमाणें सर्व विषय, कर्मे अगर सर्व प्रकारची इच्छा सोडण्याची जरूर नाहीं; असें पुढें न्यायतःच निष्पन्न होतें. म्हणून फलाशा सोडून यथाप्राप्त विषयांचें निष्काम व निःसंग बुद्धीनें जो सेवन करितो तोच खरा स्थितप्रज्ञ होय, असें यापुढें गीतेंत सांगितलें आहे (गी. २.६४)- जगांतील कर्माचा व्यवहार कधींच बंद पडत नाहीं. मनुष्य या जगांत नसला तरी प्रकृति आपल्या गुणधर्माप्रमाणें नेहमींच वहिवाटत रहाणार. जड प्रकृतीला त्याचें सुख नाहीं व दुःखहि नाहीं. मनुष्य आपल्याला नसतें महत्त्व घेऊन प्रकृतीच्या व्यापारांत आसक्त होत असल्यामुळें सुखदुःखभागी होत असतो. पण ही आसक्तबुद्धि टाकून देऊन "गुणा गुणेषु वर्तन्ते"—प्रकृतीच्या गुणधर्माप्रमाणें सर्व व्यापार चालले आहेत (गी. ३. २८)—अशा भावनेनें सर्व व्यवहार केल्यावर मग असंतोषाचें कोणतेंच दुःख शिल्लक रहात नाहीं. यासाठीं संसार दुःखप्रधान ह्मणून रडत न बसतां, किंवा त्याचा त्याग करण्याच्याहि भरीस न पडतां, प्रकृतीचे व्यापार प्रकृति करीत आहे असें समजून—

सुखं वा यदि वा दुःखं प्रियं वा यदि वाऽप्रियम् ।
प्राप्तं प्राप्तमुपासीत हृदयेनापराजितः ॥

"सुख असो वा दुःख असो, प्रिय असो वा अप्रिय असो, जें ज्या वेळीं जसें प्राप्त होईल तें त्या वेळीं तसें मनाचा हिरमोड होऊं न देतां (म्हणजे खट्टू होऊन आपलें कर्तव्य न सोडितां) सेवीत जा" (मभा. शां. २५.२६). असा व्यासांनीं युधिष्ठिरास उपदेश केला आहे. संसारांतील कांहीं कर्तव्यें दुःख सोसूनहि अवश्य करावीं लागतात हें लक्षांत आणिलें म्हणजे या उपदेशाचें महत्त्व पूर्ण लक्षांत येईल. भगवद्गीतेंतहि "यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्" (२.५७)—शुभाशुभ प्राप्त झालें असतां जो नेहमीं निःसंग असून त्याचें अभिनंदन किंवा द्वेष करीत नाहीं तोच स्थितप्रज्ञ होय,—असें स्थितप्रज्ञाचें लक्षण सांगून पांचव्या अध्यायांत "न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम्" (५.२०) सुख पाहून फुरफुरून जाऊं नये आणि दुःखानें खट्टूहि होऊं नये, आणि दुसऱ्या अध्यायात हीं सुखदुःखें निष्काम बुद्धीनें सोशिलीं पाहिजेत (२.१४,१५,) असें म्हटलें आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणीं हाच उपदेश पुनःपुनः केलेला आहे (गी. ५.९;१३.९). वेदान्तशास्त्राच्या परिभाषेंत याला "कर्म ब्रह्मार्पण करणें" हें नांव असून भक्तिमार्गांत 'ब्रह्मार्पणा' ऐवजीं 'कृष्णार्पण' हा शब्द योजीत असतात; व हेंच सर्व गीतार्थाचें सार होय.

कर्म कोणत्याहि प्रकारचें असो, तें करण्याची इच्छा व आपला उद्योग न सोडितां आपणांस जें काय करावयाचें तें फलाची हांव न ठेवितां, परिणामीं प्राप्त होणाऱ्या सुखदुःखांस सारखेंच तयार राहून निःसंगबुद्धीनें करीत गेलें म्हणजे तृष्णा किंवा

असंतोष यांच्या अनिवारपणामुळें होणारे दुष्परिणाम टळतात इतकेंच नव्हे, तर तृष्णेबरोबर कर्माचाहि नाश केल्यानें जग उध्वस्त होण्याचा जो प्रसंग येतो तोहि न येतां मनोवृत्ति शुद्ध राहून सर्वभूतहितप्रद होत असतात. फलाशा याप्रमाणें सोडण्यासहि वैराग्यानें इंद्रियांचा व मनाचा पूर्ण निरोध करावा लागतो, हें निर्विवाद आहे. पण इंद्रियें ताब्यांत ठेवून स्वार्थाऐवजीं वैराग्यानें व निष्काम बुद्धीनें लोकसंग्रहार्थ त्यांना आपआपले व्यापार करूं देणें, आणि संन्यासमार्गाप्रमाणें तृष्णा मारण्यासाठीं इंद्रियांच्या सर्व व्यापारांचा म्हणजे कर्मांचा आग्रहानें समूळ नाश करणें, या दोहोंमध्यें जमीनअस्मानाचें अंतर आहे. गीतेंत जें वैराग्य व जो इंद्रियनिग्रह सांगितला आहे तो पहिल्या प्रकारचा आहे, दुसऱ्या प्रकारचा नव्हे; आणि त्याचप्रमाणें अनुगीतेंत जनक–ब्राह्मणसंवादांत (मभा. अश्व. ३२. १७–२३) जनकराजा ब्राह्मणाचें रूप घेऊन आलेल्या धर्मास असें सांगत आहे कीं—

शृणु बुद्धिं च यां ज्ञात्वा सर्वत्र विषयो मम ॥
नाहमात्मार्थमिच्छामि गंधान् घ्राणगतानपि ।
... ...
नाहमात्मर्थमिच्छामि मनो नित्यं मनोंतरे ।
मनो मे निर्जितं तस्मात् वशे तिष्ठति सर्वदा ॥

"जी (वैराग्य) बुद्धि मनांत ठेवून सर्व विषयांचें मीं सेवन करितों ती तुला सांगतों, ऐक. नाकानें मी 'आपल्यासाठीं' गंध घेत नाहीं, (डोळ्यानें 'आपल्यासाठीं' पहात नाहीं, इ०), आणि मनहि आत्मार्थ म्हणजे आपल्या फायद्यासाठीं उपयोगांत आणीत नाहीं; म्हणून माझें नाक, (डोळे इ०) व मन मीं जिंकलेलीं असून तीं माझ्या ताब्यांत आहेत." केवळ इंद्रियांच्या वृत्ति डांबून ठेवून मनानें विषयांचें चिंतन करणारा ढोंगी होय, आणि मनोनिग्रहानें काम्य बुद्धीचा जय करून सर्व मनोवृत्तींस लोकसंग्रहार्थ आपआपलीं कामें करूं देणारा पुरुषच श्रेष्ठ असें जें गीतेंत म्हटलें आहे (गी. ३.६, ७), त्यांतील तात्पर्यहि असेंच आहे. बाह्य जग किंवा इंद्रियांचे व्यापार आम्हीं उत्पन्न केले नसून स्वभावसिद्ध आहेत; आणि एखादा संन्यासी कितीहि निग्रही असला तरी भूक अनिवार झाली म्हणजे तो भिक्षा मागण्यास निघतो (गी. ३. ३३); किंवा फार वेळ एकाच जागीं बसला म्हणजे कांहीं वेळ उठून उभा राहतो. निग्रह कितीहि असला तरी इंद्रियांचे हे स्वाभावसिद्ध व्यापार सुटत नाहींत असें जर आपण पहातों, तर इंद्रियांच्या वृत्ती व त्याबरोबरच सर्व कर्में आणि सर्व प्रकारची इच्छा अगर असंतोष नष्ट करण्याच्या दुराग्रहांत न पडतां (गी. २. ४७; १८. ५९) मनोनिग्रहानें फलाशा सोडून व सुखदुःख सारखें समजून (गी. २. ३८) निष्काम बुद्धीनें लोकोपयोगार्थ सर्व कर्में शास्त्रोक्तरीत्या करीत रहाणें हाच शहाणपणाचा मार्ग ठरतो. म्हणून—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
मा कर्मफलहेतुर्भूः मा ते संगोऽस्त्वकर्मणि॥

या श्लोकांत (गी. २ ४७) भगवान् अर्जुनास प्रथम असें सांगतात कीं, तूं ज्या अर्थी या कर्मभूमींतच जन्मला आहेस त्या अर्थी "कर्मे करण्याचाच तुझा अधिकार आहे" हें खरें; पण हा तुझा अधिकार फक्त (कर्तव्य) कर्म करण्यापुरताच आहे हें लक्षांत ठेव. 'एव' म्हणजे 'फक्त' या पदानें कर्माखेरीज इतर गोष्टींत—अर्थात् कर्मफलाचे ठायीं—मनुष्याचा अधिकार नाहीं, असें सहज निष्पन्न होतें. पण ही महत्त्वाची गोष्ट केवळ अनुमानावर अवलंबून न ठेवितां दुसऱ्या चरणांत "कर्मफलाच्या ठायीं केव्हांच तुझा अधिकार नाहीं;" कारण, कर्माचें फल मिळणें अगर न मिळणें ही तुझ्या ताब्यांतली गोष्ट नसून नेहमीं परमेश्वराधीन किंवा एकंदर सृष्टींतील कर्माविपाकावर अवलंबून आहे. असें भगवंतांनीं पुनः स्पष्ट शब्दांनी सांगितलें आहे. ज्या बाबतींत आपला अधिकार नाहीं ती अमक्या प्रकारें घडून आली पाहिजे, अशी आशा करणें हें वेडेपणाचें लक्षण होय. पण ही तिसरी गोष्टहि अनुमानावर न ठेवितां "म्हणून तूं कर्मफलाची हांव मनांत ठेवून कोणतेंहि काम करूं नको;" एकंदर कर्मविपाकाप्रमाणें तुझ्या कर्माचें जें फल व्हावयाचें असेल तें होईल, तुझ्या इच्छेनें तें कमी किंवा जास्त अगर लवकर किंवा उशीरां होणें शक्य नसून, अशा प्रकारच्या हांवरेपणानें फुकट तुला मात्र दुःख व त्रास होतो, असें तिसऱ्या चरणांत सांगितलें आहे. पण कर्मे करा व फलाशा सोडा, अशा प्रकारचा खटाटोप करीत बसण्यापेक्षां कर्मच अजीबात सोडणें बरें नव्हे काय? असा या ठिकाणीं कोणी—विशेषतः संन्यासमार्गी—प्रश्न करील. यासाठीं अखेर "कर्मे न करण्याचा (अकर्मणि) तूं आग्रह धरूं नको," तुझा जो अधिकार आहे त्याप्रमाणें—पण फलाशा सोडून—कर्मच करीत रहा, असें भगवंतांनीं शेवटीं निश्चित विधान केलें आहे. कर्मयोगदृष्ट्या हे सिद्धान्त इतक्या महत्त्वाचे आहेत कीं, वरील श्लोकाचे चार चरण म्हणजे कर्मयोगशास्त्राची किंवा गीताधर्माची चतुःसूत्रीच होय, असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

संसारांत सुखदुःखें नेहमींच पर्यायानें प्राप्त होत असून सुखांपेक्षां दुःखांचीच बेरीज अखेर अधिक हें सिद्ध असतांहि जर सांसारिक कर्मे सोडावयाची नाहींत, तर अत्यंत दुःखनिवृत्ति होऊन अत्यंत सुख प्राप्त करून घेण्याचे मनुष्याचे प्रयत्न व्यर्थ होत असें कित्येकांस वाटण्याचा संभव आहे; आणि केवळ आधिभौतिक—म्हणजे इंद्रियगम्य बाह्य विषयोपभोगरूपी—सुखांकडेच दृष्टि दिली तर ही त्यांची समजूत गैरवाजवी आहे असें म्हणतां यावयाचें नाहीं. चांदोबास धरण्यासाठीं आकाशांत हात पसरणाऱ्या लहान मुलाच्या मुठींत ज्याप्रमाणें चांदोबा कधींच सांपडत नाहीं,

तद्वतच आत्यन्तिक सुखाच्या आशेनें केवळ आधिभौतिक सुखाच्या पाठीस लाग-णाऱ्यांस केव्हांहि अत्यन्त सुखाची प्राप्ति होणें दुर्घट होय. परंतु आधिभौतिक सुख हाच काय तो सुखाचा एकटा प्रकार नसल्यामुळें या अडचणींतूनहि अत्यन्त व नित्य सुखप्राप्तीचा मार्ग काढितां येण्यासारखा आहे सुखाचे शारीरिक आणि मानसिक असे दोन भाग केल्यावर शरीराचे किंवा इंद्रियांचे व्यापारांपेक्षां मनासच शेवटीं अधिक महत्त्व द्यावें लागतें हें वर सांगितलेंच आहे. शारीरिक (म्हणजे आधिभौतिक) सुखापेक्षां मानसिक सुखाचा योग्यता अधिक असा जो सिद्धांत ज्ञानी पुरुष करितात तो आपल्या ज्ञानाच्या घमेंडीनें करीत नसून, त्यांतच श्रेष्ठ मनुष्य-जन्माची खरी थोरवी म्हणजे सार्थकता आहे, असें प्रसिद्ध आधिभौतिकवादी मिल्ल यानेंहि आपल्या उपयुक्ततावादावरील ग्रंथांत प्रांजलपणें कबूल केलें आहे.* कुत्रीं, डुकरें, बैल वगैरेंसहि मनुष्याप्रमाणेंच इंद्रियसुखाची गोडी असत्ये, आणि विषयोपभोग एवढेंच काय तें या जगांत खरें सुख आहे अशी जर मनुष्याची सम-जूत असती तर मनुष्य पशु होण्यासहि राजी झाला असता. पण पशूंचें सर्व विष-यसुख नित्य मिळावयाचें असलें तरीहि ज्याअर्थी पशु होण्यास कोणी राजी होत नाहीं, त्या अर्थी पशूंपेक्षां मनुष्यांमध्यें कांहीं तरी विशेष आहे असें उघड होतें. हा विशेष कोणता हें पाहूं गेलें म्हणजे मन आणि बुद्धि यांच्या द्वारें स्वतःचें व बाह्य सृष्टीचें ज्यास ज्ञान होतें त्या आत्म्याच्या स्वरूपाचा विचार करावा लागतो; आणि एकदां हा विचार सुरू झाला म्हणजे पशु आणि मनुष्य या दोघांना सारखेंच साध्य जें विषयोपभोगसुख त्यापेक्षां मनाच्या आणि बुद्धीच्या अत्यन्त उदात्त व्यापारांत व शुद्धावस्थेंत जें सुख तेंच मनुष्याचें श्रेष्ठ किंवा अत्यन्त सुख असें ओघानेंच प्राप्त होतें. हीं सुखें सर्व आत्मवश म्हणजे बाह्य वस्तूंची अपेक्षा न ठेवितां किंवा दुस-ऱ्याचें सुख कमी न करितां, आपल्या प्रयत्नानेंच आपल्या स्वतःस प्राप्त होण्या सारखीं असून, जसजसें वर चढत जावें तसतसें या सुखाचें स्वरूप अधिकाधिक शुद्ध व निर्मळ होत असतें. "मनसि च परितुष्टे कोऽर्थवान् को दरिद्रः"—मन प्रसन्न असलें म्हणजे दरिद्री काय आणि श्रीमंत काय, सारखेच,—असें भर्तृहरीनें उद्गार काढिले असून, प्लेटो नांवाच्या प्रसिद्ध ग्रीक तत्त्ववेत्त्यानेंहि शारीरिक (म्हणजे बाह्य किंवा आधिभौतिक) सुखापेक्षां मनाचें सुख श्रेष्ठ, आणि मनाच्या सुखापेक्षांहि बुद्धि-ग्राह्य (म्हणजे परम आध्यात्मिक) सुख श्रेष्ठ असें प्रतिपादन केलें आहे. † म्हणून

* "It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied, better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. And if the fool, or the pig, is of a different opinion, it is because they only know their own side of the question." *Utilitarianism*, p. 14 (Longmans 1907) † *Republic*, Book IX.

मोक्षाचा विचार जरी सध्यां बाजूला ठेविला तरी आत्मविचारांत निमग्न झालेल्या बुद्धीलाच परम सुख मिळणें शक्य असतें, असें सिद्ध होतें; व त्याचमुळें भगवद्गीतेंत सुखाचे सात्त्विक, राजस आणि तामस असे तीन भेद केल्यावर त्यापैकीं "तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं आत्मबुद्धिप्रसादजम् "—आत्मनिष्ठ (म्हणजे सर्वभूतीं एकच आत्मा असें आत्म्याचें खरें स्वरूप ओळखून त्यांतच रत झालेल्या) बुद्धीच्या प्रसन्नतेनें जें आध्यात्मिक सुख प्राप्त होतें तेंच सात्त्विक म्हणजे श्रेष्ठ—असें प्रथम सांगून (गी. १८.३७), नंतर इंद्रियें व इंद्रियांचे विषय यांपासून होणाऱ्या आधिभौतिक सुखाची पायरी याखालची म्हणजे राजस (गी. १८.३८.), आणि चित्ताला मोह पाडणाऱ्या व निद्रा किंवा आलस्य यांपासून होणाऱ्या सुखाची योग्यता तामस म्हणजे सर्वांत कनिष्ठ होय, असें पुढें क्रमवार वर्णन केलें आहे. या प्रकरणाचे आरंभी गीतेंतला जो श्लोक दिला आहे त्यांतील तात्पर्य हेंच असून, या परम सुखाचा अनुभव एकदां आला म्हणजे पुढें कितीहि मोठें दुःख असलें तरी त्यानें ही स्थिती हालत नाहीं, असें गीताच सांगत आहे (गी. ६. २२.). हें अत्यन्त सुख स्वर्गीच्याहि विषयसुखांत नसून तें मिळण्यास आपली बुद्धि प्रथम प्रसन्न झाली पाहिजे. ही कशी प्रसन्न ठेवावी हे न पाहतां केवळ विषयोपभोगांतच जो गढून जातो त्याचें सुख क्षणिक किंवा अनित्य असतें. कारण,जें इंद्रियसुख आज आहे तें उद्यां नाहीं इतकेंच नव्हे, तर जी गोष्ट आपल्या इंद्रियांस आज सुखकारक वाटत्ये तीच कांहीं कारणामुळे उद्यां दुःखकारक होत्ये. उदाहरणार्थ, उन्हाळ्यांत जें थंड पाणी गोड वाटतें तेंच थंडीच्या दिवसांत नकोसें होतें. बरें; इतकें करूनहि त्यापासून सुखेच्छेची पूर्ण तृप्ति होत्ये असेंहि नाहीं हें वर सांगितलेंच आहे. म्हणून 'सुख' हा शब्द व्यापकपणानें सर्व प्रकारच्या सुखांस जरी लावितां आला, तरी सुखासुखांतहि भेद करावा लागतो. नेहमींच्या व्यवहारांत सुख म्हणजे इंद्रियसुख असाच मुख्यत्वें करून अर्थ होत असतो. पण इंद्रियातीत म्हणजे इंद्रियसुखापलीकडल्या व केवळ आत्मनिष्ठ बुद्धीलाच कळणाऱ्या सुखापासून विषयोपभोगरूपी सुखाचा जेव्हां भेद दाखविणें इष्ट असतें, तेव्हां विषयोपभोगाच्या आधिभौतिक सुखास नुस्तें सुख किंवा प्रेय, आणि आत्मबुद्धिप्रसादज म्हणजे आध्यात्मिक सुखास श्रेय, कल्याण, हित, आनंद किंवा शांति, असें म्हणण्याची वहिवाट आहे. गेल्या प्रकरणाच्या अखेरीस दिलेल्या कठोपनिषदांतील वाक्यांत प्रेय आणि श्रेय यांमध्यें नचिकेतानें जो भेद केला आहे तो याच धोरणावर केलेला आहे. मृत्यूनें त्याला अग्नीचे रहस्य पहिल्यानेंच सांगितलें होतें. पण हें सुख प्राप्त झाल्यावर नचिकेतानें पुढें, मला आत्मज्ञान सांगा असा जेव्हां वर मागितला, तेव्हां त्याऐवजीं मृत्यूनें दुसऱ्या अनेक ऐहिक सुखांचा त्यास लोभ दाखविला. परतु मग अशा प्रकारच्या या अनित्य आधि-

भौतिक सुखांत, किंवा सकृद्दर्शनीं गोड वाटणाऱ्या (प्रेय) वस्तूंस न भुलतां दूरवर नजर देऊन ज्यांत आपल्या आत्म्याचें श्रेय म्हणजे परिणामी कल्याण आहे त्या आत्मविद्येचाच नचिकेतानें आग्रह धरून अखेर ती संपादन केली आहे. सारांश, आत्मबुद्धिप्रसादापासून होणाऱ्या केवळ बुद्धिगम्य सुखास किंवा अध्यात्मिक आनंदासच आमचे शास्त्रकार श्रेष्ठ सुख मानीत असून, हें नित्य सुख आत्मवश असल्यामुळें सर्वांस प्राप्त होण्यासारखें आहे,व सर्वांनीं तें संपादन करण्याचा प्रयत्न करावा, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. पशुधर्माखेरीज मनुष्याचें म्हणून जें कांहीं विलक्षण किंवा विशिष्ट सुख आहे तें हेंच होय; व हा आत्मानंद केवळ बाह्योपाधींवर कधींच अवलंबून रहात नसल्यामुळें तो सर्व सुखांत नित्य, स्वतंत्र व श्रेष्ठ आहे. त्यालाच गीतेंत निर्वाणीची शांति असें नांव असून (गी. ६.१५), स्थितप्रज्ञांच्या ब्राह्मी अवस्थेंतील परमावधीचे जें सुख तेंहिं हेंच होय (गी, २.७१; ६.२८; १२.१२; १८. ६२ पहा).

आत्म्याची शांति किंवा सुख हेंच अत्यंत श्रेष्ठ सुख असून आत्मवश असल्यामुळें त सर्वांनीं प्राप्त करून घेण्यासारखेंहि आहे. असा याप्रमाणें निर्णय झाला. पण सर्व धातूंत सोनें अत्यंत मौल्यवान् ठरविल्यानें लोखंडादि इतर धातूंची गरज ज्याप्रमाणें नाहींशी होत नाहीं, किंवा साखर अत्यंत गोड असली तरी मिठावांचून ज्याप्रमाणें काम भागत नाहीं, तद्वतच आत्मसुखाची किंवा शांतीचीहि गोष्ट आहे. किमानपक्षी शरीरधारणार्थ तरी ऐहिक वस्तूंची जोड या शांतीस पाहिजे हें निर्विवाद आहे; आणि याच अभिप्रायानें आशीर्वादाच्या संकल्पांत नुस्तें 'शांतिरस्तु' असें न ह्मणता "शांतिःपुष्टिस्तुष्टिश्चास्तु" म्हणजे शांतीबरोबरच पुष्टि व तुष्टिहि पाहिजे असें म्हणण्याचा परिपाठ आहे. नुसत्या शांतिनेंच जर तुष्टि झाली पाहिजे असा शास्त्रकारांचा आशय असता तर या संकल्पांत 'पुष्टि'हें पद घालण्याचें कांहीं कारण नव्हतें. तथापि पुष्टीची म्हणजे ऐहिक सुखाच्या अभिवृद्धीची अनावर हांव असणेंहि योग्य नाहीं. म्हणून शांति, पुष्टि व तुष्टि (संतोष) हीं तिन्ही योग्य प्रमाणानें तुम्हास प्राप्त होवोत, व तुम्हीं मिळविलीं पाहिजेत, असा या संकल्पाचा भावार्थ आहे. कठोपनिषदाचें तात्पर्यहि असेंच आहे. नचिकेत मृत्यूच्या म्हणजे यमाच्या लोकी गेल्यावर यमानें त्यास तीन वर मागण्यास सांगून त्याप्रमाणें मागितलेले वर त्यास दिले, एवढीच गोष्ट या उपनिषदांत सविस्तर वर्णिली आहे. पण मृत्यूनें वर मागण्यास सांगितल्यावर नचिकेतानें एकदम पहिल्यानेंच ब्रह्मज्ञान सांगा असा वर न मागतां "आपला बाप आपल्यावर रागावला आहे तो प्रसन्न होवो" असा पहिल्यानें,व पुढें "अग्नीचें, म्हणजे ऐहिक समृद्धि प्राप्त करून देणाऱ्या यज्ञादि कर्माचें, ज्ञान सांगा" असा दुसरा वर मागितला आहे; आणि हे वर प्राप्त झाल्यावर शेवटीं "मला

आत्मविद्या सांगा" अशी मृत्यूपाशी तिसरी मागणी केली आहे. परंतु या तिसऱ्या वराच्या ऐवजीं आणखी संपत्ति देतों असें जेव्हां मृत्यु ह्मणूं लागला तेव्हां,—म्हणजे प्रेयःप्राप्तीला जरूर तेवढें यज्ञादि कर्मांचें ज्ञान प्राप्त झाल्यानंतर त्याचीच अधिक आशा न धरितां—'आतां श्रेयःप्राप्ति करून देणारें ब्रह्मज्ञानच मला सांगा" असा नाचिकेतानें आग्रह धरिला आहे. सारांश, या उपनिषदाच्या शेवटच्या मंत्रांत वर्णिल्याप्रमाणें 'ब्रह्मविद्या' व 'योगविधि' म्हणजे यज्ञयागादि कर्में ही दोन्ही प्राप्त करून घेऊन नाचिकेत मुक्त झाला आहे (कठ. ६.१८). यावरून ज्ञान व कर्म या दोहोंचा समुच्चय हेंच या उपनिषदाचें तात्पर्य होय असें सिद्ध होतें. इंद्राची एक गोष्ट याच प्रकारची आहे. इंद्राला स्वतः ब्रह्मज्ञान पूर्ण झालेलें होतें इतकेंच नव्हे, तर प्रतर्दनास त्यानें आत्मविद्येचा उपदेशहि केला, असें कौषीतक्युपनिषदांत वर्णन आहे. तथापि इंद्राचें राज्य जाऊन प्रल्हाद त्रैलोक्याधिपति झाल्यावर इंद्रानें देवांचा गुरु जो बृहस्पति त्याजकडे जाऊन "श्रेय कशांत आहे तें मला सांगा" असा त्यास प्रश्न केला. तेव्हां बृहस्पतीनें राज्यभ्रष्ट झालेल्या इंद्रास ब्रह्मविद्या म्हणजे आत्मज्ञान सांगून "तेवढेंच श्रेय" (एतावच्छ्रेय इति) असें उत्तर दिलें. परंतु इंद्राचें त्यानें समाधान न होतां "आणखी जास्त कांहीं आहे काय?" (को विशेषो भवेत्?) असा पुनः प्रश्न केल्यावर बृहस्पतीनें त्याला शुक्राचार्याकडे पाठविलें. तेथेंहि तसाच प्रकार झाल्यावर शुक्रानें "प्रल्हादास तो विशेष माहीत आहे" असें सांगितलें. तेव्हां अखेरीस ब्राह्मणवेषानें प्रल्हादाकडे जाऊन इंद्र त्याचा शिष्य झाला, व कांहीं काळ त्याची सेवा केल्यावर शील (सत्यानें व धर्मानें वागण्याचा स्वभाव) हीच त्रैलोक्याचें राज्य मिळविण्याची गुरुकिल्ली असून तेंच श्रेय होय, असें प्रल्हादानें त्यास सांगितलें. नंतर, तुझ्या सेवेनें मी संतुष्ट झालों, तूं मागशील तो वर मी तुला देतों, असें जेव्हां प्रल्हाद त्यास म्हणाला, तेव्हा "तुझें 'शील' मला दे" असा ब्राह्मणवेषधारी इंद्रानें वर मागितला. त्यास प्रल्हादानें होय म्हटल्यावर 'शील' व त्याचे मागोमाग धर्म, सत्य, वृत्त व अखेरीस श्री किंवा ऐश्वर्य या देवता प्रल्हादाच्या शरीरातून निघून इंद्राच्या शरीरांत प्रवेश करित्या झाल्या, व त्यामुळें पुढें इंद्राला आपलें राज्य प्राप्त झालें, अशी भारताच्या शान्तिपर्वांत (शां. १२४) भीष्मांनीं युधिष्ठिरास एक प्राचीन कथा सांगितली आहे. नुस्त्या ऐश्वर्यापेक्षां नुस्तें आत्मज्ञान जरी अधिक योग्यतेचें असलें तरी या जगांत ज्यास रहावयाचें आहे त्यास लोकांप्रमाणेंच ऐहिक समृद्धिहि आपणास किंवा आपल्या देशास प्राप्त करून घेण्याची अवश्यकता व नैतिक हक्कहि असल्यामुळें मनुष्याचें या जगांत परम साध्य काय या प्रश्नास शांति व पुष्टि, प्रेय व श्रेय, किंवा ज्ञान व ऐश्वर्य या दोहोंचा समुच्चय, हेंच आमच्या कर्मयोगशास्त्राचें शेवटचें उत्तर आहे, असें या सुंदर कथेवरून उघड होतें. ज्या भगवाना-

पक्षां या जगांत दुसरा कोणीहि श्रेष्ठ नाहीं, व ज्यांच्याच मार्गानें इतर लोक जात असतात (गी. ३. २३). त्या भगवानांनीं ऐश्वर्य व संपत्ति सोडिलीं आहेत काय?—

ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशसः श्रियः ।
ज्ञानवैराग्ययोश्चैव षण्णां भग इतीरणा ॥

"समग्र ऐश्वर्य, धर्म, यश, संपत्ति, ज्ञान आणि वैराग्य यासहा गोष्टींस 'भग' म्हणतात" अशी भग शब्दाची व्याख्या पुराणांतून दिली आहे (विष्णु. ६. ५.७४ पहा). या श्लोकांत ऐश्वर्य या शब्दाचा अर्थ योगैश्वर्य असा करितात: कारण, श्री म्हणजे संपत्ति हा शब्द पुढें आलेला आहे. पण व्यवहारांत ऐश्वर्य या शब्दांत सत्ता, यश व संपत्ति आणि ज्ञानांतच वैराग्य व धर्म यांचा समावेश होत असल्यामुळें वरील श्लोकांतील सर्व अर्थ, ज्ञान व ऐश्वर्य या दोन पदांनींच लौकिकदृष्ट्या व्यक्त होतो असें म्हणण्यास हरकत नाहीं; आणि ज्या अर्थी ज्ञान व ऐश्वर्य यांची जोडी भगवंतांनींच अंगीकृत केलेली आहे त्या अर्थी तीच गोष्ट प्रमाण समजून इतरांनींहि वागलें पाहिजे (गी. ३ २१: मभा.शां. ३४१.२५). आत्मज्ञान हेंच काय तें या जगांतील साध्य आहे हा सिद्धान्त, संसार दुःखमय म्हणून तो अजीबात सोडून द्यावा असें म्हणणाऱ्या संन्यासमार्गाचा आहे, कर्मयोगाचा नव्हे; आणि भिन्नभिन्न मार्गांतील हे सिद्धान्त एकत्र करून गीतेच्या अर्थाचा विपर्यास करणें योग्य नाहीं. तथापि ज्ञानाखेरीज नुस्तें ऐश्वर्य आसुरी संपत् होय असें गीताच सांगत आहे. म्हणून ऐश्वर्याबरोबर ज्ञान व ज्ञानाबरोबरच ऐश्वर्य किंवा शान्ति आणि पुष्टि, या दोहोंचीहि जोडी नेहमीं कायम ठेविली पाहिजे असें सिद्ध होतें. ज्ञानाबरोबरच कां होईना, पण ऐश्वर्य पाहिजे, असें म्हटल्यावर कर्म करणें ओघानेंच प्राप्त होतें. कारण, "कर्माण्यारभमाणं हि पुरुषं श्रीर्निषेवते" (मनु. ९. ३००)- कर्में करणाऱ्या पुरुषासच या जगांत श्री म्हणजे ऐश्वर्य मिळतें—असें मनूनें म्हटलें असून प्रत्यक्ष अनुभवानेंहि तीच गोष्ट सिद्ध होत्ये; आणि गीतेंत अर्जुनाला केलेला उपदेशहि तसाच आहे (गी. ३.८). मोक्षदृष्ट्या कर्मांची जरूर नसल्यामुळें अखेर म्हणजे ज्ञानोत्तर सर्व कर्में सोडिलींच पाहिजेत असें यावर कित्येकांचें म्हणणें आहे. पण सध्यां फक्त सुखदुःखांचाच विचार कर्तव्य असून शिवाय मोक्ष व कर्म यांच्या स्वरूपांचें परीक्षणहि अद्याप केलेलें नसल्यामुळें या आक्षेपाचें उत्तर येथें सांगतां येत नाहीं. पुढें नवव्या व दहाव्या प्रकरणांत अध्यात्म व कर्मविपाक यांचें खुलासेवार विवेचन करून मग अकराव्या प्रकरणांत हा आक्षेपहि पोकळ आहे असें दाखविण्यांत येईल.

सुख व दुःख या दोन भिन्न व स्वतंत्र वेदना आहेत; सुखेच्छा केवळ सुखोपभोगानें तृप्त होणें अशक्य असल्यामुळें संसारांत नेहमीं दुःखाचीच बेरीज अधिक

अनुभवास येत असत्येः पण हें दुःख टाळण्यास तृष्णा किंवा असंतोष व त्याबरोबरच कर्मे यांचा समूळ नाश करणें योग्य नसून फक्त फलाशा सोडून सर्व कर्मे करीत रहाणें हेंच श्रेयस्कर आहे; केवळ विषयोपभोगसुख कधींहि पुरें न होणारें, अनित्य आणि पशुधर्म असून बुद्धींद्रियवान् मनुष्याचें या जगांतील खरें ध्येय यापेक्षां उच्च प्रतीचें असलें पाहिजेः आत्मबुद्धिप्रसादापासून प्राप्त होणारें शांतिसुख हेंच तें खरें ध्येय होय; परंतु आध्यात्मिक सुख जरी याप्रमाणें श्रेष्ठ असलें तरी या जगांत त्याला ऐहिक वस्तूंचीहि योग्य जोड लागत्ये; आणि त्यामुळें निष्काम बुद्धीनें प्रयत्न म्हणजे कर्महि केलें पाहिजेः—इतकें कर्मयोगशास्त्राप्रमाणें सिद्ध झाल्यावर सुखदृष्ट्या विचार केला तरीहि नुस्तें आधिभौतिक सुख हेंच काय तें 'परम' साध्य मानून कर्माच्या केवळ सुखदुःखात्मक बाह्य परिणामाच्या तारतम्यानेंच नीतिमत्तेचा निर्णय करणें योग्य नव्हे हें निराळें सांगावयास नको. कारण, जी वस्तू केव्हाहि स्वतः परिपूर्णावस्थेस येऊं शकत नाहीं ती परम साध्य मानणें म्हणजे 'परम' शब्दाचा दुरुपयोग करून मृगजलाचे ठिकाणीं जलाची भावना धरण्याइतकेंच असमंजस आहे. परम साध्यच जर अनित्य व अपुरे तर त्याची आशा धरून आपल्या पदरीं तरी अनित्याखेरीज दुसरें काय पडणार? "धर्मो नित्यः सुखदुःखे त्वनित्ये" या वचनांतील मर्महि हेंच आहे. "पुष्कळांचें पुष्कळ सुख" या शब्दांत सुख शब्दाचा अर्थ काय समजावयाचा याबद्दल आधिभौतिकवाद्यांतहि बराच मतभेद आहे. मनुष्य पुष्कळदां सर्वविषयसुखावर लाथ मारून केवळ सत्यासाठीं किंवा धर्मासाठीं जीव देण्यासहि तयार होत असल्यामुळें त्याची इच्छा नेहमीं आधिभौतिक सुखप्राप्तीसाठींच असत्ये हें म्हणणें बरोबर नाहीं, असें या पंडितांपैकीं कित्येकांचें मत आहे; आणि म्हणून सुख शब्दाऐवजीं हित किंवा कल्याण हा शब्द योजून "पुष्कळाचें पुष्कळ सुख" या सूत्राचें "पुष्कळांचें पुष्कळ हित अगर कल्याण" असें रूपान्तर करावें असें त्यांनीं प्रतिपादन केलें आहे. परंतु इतकें करूनहि कर्त्याच्या बुद्धीचा कांहींच विचार होत नाहीं, वगैरे दुसरे दोष या मतांत देखील कायम राहतात. बरें, विषयसुखाबरोबर मानसिक सुखाचाहि विचार केला पाहिजे असें म्हटलें, तर कोणत्याहि कर्माची नीतिमत्ता केवळ त्याच्या बाह्य परिणामांवरूनच ठरविली पाहिजे, या पहिल्या प्रतिज्ञेस विरोध येऊन अंशतः अध्यात्मपक्ष स्वीकारल्यासारखें होतें. पण अशा रीतीनें अखेर अध्यात्मपक्ष स्वीकारणें जर टळत नाहीं तर तो अर्धवट स्वीकारण्यांत तरी काय हंशील? म्हणून सर्वभूतहित, पुष्कळांचें पुष्कळ सुख, माणुसकीचा परम उत्कर्ष वगैरे नीतिनिर्णयाचीं सर्व बाह्य साधनें किंवा आधिभौतिक मार्ग गौण ठरवून आत्मप्रसादरूपी अत्यन्त सुख आणि त्यालाच जोडून असणारी कर्त्याची शुद्ध बुद्धि या आध्यात्मिक कसोटीनेंच कर्माकर्माची परीक्षा केली पाहिजे, असा आमच्या

कर्मयोगशास्त्रांत अखेर सिद्धांत केला आहे. कांही झालें तरी दृश्य सृष्टीपलीकडील तत्त्वज्ञानांत शिरावयाचेंच नाहीं अशी ज्यांनीं शपथ वाहिली असेल त्यांची गोष्ट निराळी. एरवीं मन आणि बुद्धि यांच्याहि पलीकडे जाऊन नित्य आत्म्याचें नित्य कल्याणच कर्मयोगशास्त्रांतहि प्रधान मानिलें पाहिजे, असें युक्तीनेंहि प्राप्त होतें. वेदान्तांत शिरलें म्हणजे सर्वच ब्रह्ममय होऊन व्यवहाराची उपपत्ति लागत नाहीं अशी जी कित्येकांची समजूत आहे ती चुकीची आहे. वेदान्तावरील हल्लीं सामान्यतः वाचण्यांत येणारे ग्रंथ संन्यासमार्गाच्या अनुयायांनींच लिहिलेले असल्यामुळें आणि संन्यासमार्गास तृष्णारूपी संसार सर्वच निःसार वाटत असल्यामुळें त्यांच्या ग्रंथांत कर्मयोगाची उपपत्ति नीट दिलेली नाहीं हें खरें. किंबहुना या परसंप्रदायासहिष्णु ग्रंथकारांनीं संन्यासमार्गातील कोटिक्रम कर्मयोगांत घुसडून देऊन संन्यास व कर्मयोग हे दोन स्वतंत्र मार्ग नसून संन्यास हाच काय तो एक शास्त्रोक्त मोक्षमार्ग, असाहि समज उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केला आहे; पण हें मत खरें नव्हे. संन्यासमार्गाप्रमाणें कर्मयोगमार्गहि वैदिक धर्मांत अनादि कालापासून स्वतंत्रपणें चालत आला आहे; आणि या मार्गाच्या प्रवर्तकांनी वेदान्ताचीं तत्त्वें न सोडितां कर्मयोगशास्त्राची उपपत्ति नीट लाविली आहे. भगवद्गीता ग्रंथ याच पंथाचा आहे. तथापि गीता सोडून दिली तरी कार्याकार्यशास्त्राचें अध्यात्म दृष्ट्या विवेचन करण्याची पद्धत खुद्द इंग्लडांतहि ग्रीनसारख्या ग्रंथकारानें सुरू केलेली आहे; * व जर्मनींत तर ग्रीनच्याहि अगोदर ती सुरू झालेली होती. दृश्य सृष्टीचा किती जरी विचार केला तरी ही सृष्टि पहाणारा व कर्म करणारा कोण हें जोंपर्यंत नीट कळलें नाहीं तोंपर्यंत मनुष्याचें या जगांत परम कर्तव्य काय याचा विचार तात्विकदृष्ट्या अपुराच रहाणार. म्हणून "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" हा जो याज्ञवल्क्याचा उपदेश तोच प्रस्तुत प्रकरणींहि अक्षरशः लागू पडतो. दृश्य जगाचें परीक्षण करून जर परोपकारासारखीं तत्त्वेंच अखेरीस निष्पन्न होतात, तर अध्यात्मविद्येची महती त्यानें कमी न होतां उलट सर्वांभूतीं एकच आत्मा असल्याचा हा एक पुरावाच आहे असें म्हटलें पाहिजे. आधिभौतिकवादी स्वतःला स्वतःच घालून दिलेल्या मर्यादेपलीकडे जाऊं शकत नाहीं त्यास इलाज नाहीं. आमच्या शास्त्रकारांची दृष्टि याच्या पलीकडे गेलेली असून अध्यात्मदृष्ट्याच कर्मयोगशास्त्राची पूर्ण उपपत्ति त्यांनीं दिली आहे. परंतु ही उपपत्ति सांगण्यापूर्वी कर्माकर्मपरीक्षणाच्या दुसऱ्या एका पूर्वपक्षाचाहि थोडा परामर्श घेणें जरूर असल्यामुळें त्या पंथाचें आता विवेचन करितो.

---

* *Prolegomena to Ethics*, Book I; and Kant's *Metaphysics of Morals* (trans by Abbot in Kant's *Theory of Ethics*).